

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

**A BUSCA FRACASSADA PELO SER:
ESTUDOS SOBRE A INTENCIONALIDADE DA
CONSCIÊNCIA EM SARTRE**

VITÓRIA

2014

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

**A BUSCA FRACASSADA PELO SER:
ESTUDOS SOBRE A INTENCIONALIDADE DA
CONSCIÊNCIA EM SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Thana Mara de Souza

VITÓRIA

2014

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

**A BUSCA FRACASSADA PELO SER:
ESTUDOS SOBRE A INTENCIONALIDADE DA
CONSCIÊNCIA EM SARTRE**

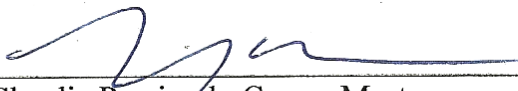
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 02 de junho de 2014

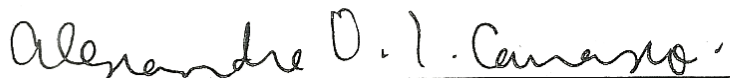
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof.^a Dr.^a Thana Mara de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora



Prof.^a Dr.^a Claudia Pereira do Carmo Murta
Universidade Federal do Espírito Santo



Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

Financiamento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo - FAPES

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

E65b Erculino, Siloe Cristina do Nascimento, 1989-
A busca fracassa pelo ser : estudos sobre a intencionalidade da
consciência em Sartre / Siloe Cristina do Nascimento Erculino. – 2014.
162 f. : il.

Orientador: Thana Mara de Souza.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Sartre, Jean Paul, 1905-1980. 2. Intencionalidade (Filosofia). 3.
Intersubjetividade. 4. Psicanálise existencial. I. Souza, Thana Mara de.
II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas
e Naturais. III. Título.

CDU: 101

Àquele que possui fé incondicional em mim.

*“[...] Aprendi que sempre se perde.
Só os salafrários pensam que ganham”*
J.-P. Sartre – A Náusea

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Thana Mara de Souza
e aos Profs. Drs. Claudia Murta, Ricardo Araújo e Alexandre Carrasco.

RESUMO

Analisaremos a noção de consciência intencional em Sartre, no estabelecimento de suas relações com o mundo e com Outrem, para revelar que o homem é uma busca pelo Ser que deve ser compreendido a partir de suas escolhas e significações pela psicanálise existencial. Como veremos, a consciência não é um tipo de existente determinado como um tijolo ou um martelo, já que é potência significadora do real, capaz de iluminar seu presente e passado a partir dos projetos futuros. Isso não significa que o homem crie o real de acordo com sua vontade, já que o mundo existe por si; isso significa que o homem é o único responsável pelo que faz de si e por dar sentido ao mundo, uma vez que é absolutamente livre. O homem se relaciona com o mundo porque em si mesmo é nada, é seu nada de ser que o faz buscar o ser para atingir completude. Ele é uma projeção ao futuro que não se concretiza, o que abre um horizonte de possibilidades de novas condutas e lhe permite continuar a agir. É o fracasso ontológico de encontrar seu próprio fundamento que permite a ação livre e a busca de êxitos existenciais. Enquanto estiver vivo, todo homem permanece como busca pelo ser – o homem só existe como desejo faltado.

Palavras-chave: Sartre. Intencionalidade. Intersubjetividade. Psicanálise Existencial

RÉSUMÉ

Nous allons analyser la notion de conscience intentionnelle chez Sartre, dans l'établissement de ses relations avec le monde et avec les autres, pour révéler que l'homme est une quête de l'Être et qu'il doit être compris à partir de ses choix et ses significations par la psychanalyse existentielle. Comme nous allons voir, la conscience n'est pas un type d'existant déterminé tel qu'une brique ou un marteau, car elle est une puissance signifiante du réel, capable d'éclairer le présent et le passé par de futurs projets. Cela ne signifie pas que l'homme crée le réel selon sa volonté, car le monde existe par soi-même; cela signifie que l'homme est le seul responsable de ce qu'il fait de lui-même et de donner du sens au monde, puisqu'il est absolument libre. En lui-même, l'homme est rien, il se rapporte donc au monde; c'est son rien qui lui fait chercher l'être pour atteindre la complétude. Il s'agit d'une projection de l'avenir qui ne se réalise pas, ce qui ouvre un horizon de possibilités de nouvelles conduites et permet de continuer à agir. C'est l'échec ontologique à trouver sa propre fondation qui permet l'action libre et la recherche de succès existentiels. Pendant qu'il est vivant, l'homme reste comme la recherche de l'être – l'homme n'existe que comme du désir manqué.

Mots-clés: Sartre. Intentionnalité. Intersubjectivité. Psychanalyse Existentielle

SUMÁRIO

Introdução.....	10
CAPÍTULO I: AS RELAÇÕES DA CONSCIÊNCIA COM O MUNDO	15
1.1 Ontologia Fenomenológica: o caminho entre realismo e idealismo	17
O Fenômeno	18
A Intencionalidade da consciência.....	22
O Ser em Si.....	34
1.2 A Nadificação.....	38
A conduta concreta como reveladora do não-ser	40
A Nadificação como forma de organizar o real	47
1.3 A Liberdade	50
Liberdade Absoluta e Concreta.....	52
Ação e emoção como escolhas significantes	58
Projeto Original	64
CAPÍTULO II: AS RELAÇÕES DA CONSCIÊNCIA COM OUTREM	73
2.1 O Ego	77
Husserl: o reencontro com o Eu perdido.....	78
O Ego pra Sartre	83
2.2 O Problema Do Solipsismo	94
A crítica de Sartre a Descartes: a incoerência da religião pelo divino.....	99
A crítica de Sartre a Husserl: a queda ao idealismo.....	108
A crítica de Sartre a Hegel: a desilusão do otimismo epistemológico	115
A crítica de Sartre a Heidegger: a indiferenciação da impessoalidade	121
Outrem como evidência	126
2.3 Intersubjetividade: O Conflito Ontológico	130
Espelho Maldito: a alienação da liberdade	133
Ser-para-outro em situação	142
A metamorfose de Genet	147
Conclusão	156
Referências.....	160

INTRODUÇÃO

Nessa dissertação trataremos de um antigo problema filosófico que ganhou novas roupagens ao longo dos séculos: qual a relação estabelecida entre o homem e o mundo? Buscamos responder esta questão a partir da filosofia sartriana, realizando um diálogo com outros filósofos, com base principalmente na obra *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Para Sartre, a epistemologia e a fenomenologia não conseguiram responder, com suficiente clareza, como se estabelecem as relações entre a consciência e o real. Por essa razão, foi preciso construir uma ontologia fenomenológica que permitisse fundamentar a relação entre a consciência (*ser-para-si*) e o ser do fenômeno (*ser-em-si*).

Sartre trabalhou esta questão em *O Ser e o Nada*,¹ obra em que desenvolveu sua concepção de consciência intencional revelando a ontologia fenomenológica como a base para compreensão do real, do homem e da psicanálise existencial – ideia que tentaremos desenvolver ao longo da dissertação. Por essa razão SN foi utilizada como fonte basilar para elaboração deste trabalho, o qual foi dividido em dois capítulos. No primeiro capítulo mostraremos o que é a intencionalidade e como a consciência se relaciona com o mundo. Nesta parte enfatizaremos a questão da liberdade frente a situação e a construção que o homem realiza de si projetando seu ser. No segundo capítulo mostraremos que o homem constitui seu Ego como objeto ideal e tem seu Alter Ego constituído por Outrem – duas formas de apreensão dos mesmos atos da consciência pelos quais o sujeito é responsável. Indicaremos, por fim, que o homem é o que fez de si, porém permanece como projeto aberto e terá que se escolher a partir de sua situação, da imagem que tem de si e da alienação que Outrem realizou de seu ser.

Para o desenvolvimento textual, elencaremos os principais capítulos de SN que permitem demonstrar, pela argumentação teórica sartriana, a liberdade humana em relação ao mundo, Outrem e a si mesma como busca pelo Ser e, na medida do necessário, utilizaremos outras obras de Sartre e a literatura crítica.

No capítulo 1, intitulado *As Relações da Consciência com o Mundo*, revelaremos a compreensão sartriana da realidade humana, o que nos permitirá entender o que é o homem: falta de ser e liberdade. O único limitante da liberdade é a própria liberdade, na medida em

¹ Doravante SN.

que projeta seus fins e significa sua situação constituindo seus próprios obstáculos. Estas ideias foram desenvolvidas por Sartre na *Introdução* de SN, *Primeira Parte: Capítulo 01: A Origem da negação* e *Quarta parte: Capítulo 1: Ser e fazer: A liberdade*, textos que acompanharemos para desenvolvimento da primeira parte da dissertação, dado que elas formam a pedra angular do nosso trabalho sem a qual não poderíamos avançar em nossas discussões.

De início, nos voltaremos para a compreensão sartriana de realidade humana a partir da análise das relações entre *ser-em-si* e *ser-para-si*. Veremos que o *ser-em-si* é a dimensão transfenomenal² dos objetos que existe por si como dado bruto, enquanto que o *ser-para-si* é a dimensão transfenomenal do sujeito capaz de doar sentido aos objetos. Sartre define que toda consciência é consciência *de* um objeto, ela é necessariamente relação a um objeto – e não poderia subsistir sozinha pairando sobre o nada. Este objeto existe por si, tem estrutura própria e independe do conhecimento que tenho dele, mas sem a consciência não tem sentido ou significado. Por exemplo, este texto que você lê tem estrutura própria e existe independente do observador, contudo, sem uma consciência que o signifique ele não terá sentido. A seu turno, a consciência é um movimento transcendente em direção ao objeto que nada carrega e a nada se prende – por isso se desvencilha e significa o objeto, mas ela é falta de ser e só existe em relação a outro ser. Dessa forma, a consciência não existe fora da relação com o objeto, enquanto que o objeto não tem sentido fora da relação com a consciência; existe uma relação de dependência entre os dois.

A consciência não é o princípio de constituição do objeto, nem carrega em si representações das coisas; ela doa sentido ao objeto, para tanto, o mundo e as imagens estão fora dela. É esta compreensão fenomenológica que nos permitirá compreender a liberdade humana. A consciência está desgarrada das coisas (e de si mesma) pela fissura do nada, ela é em si seu próprio nada e, portanto, liberdade. Essa liberdade é absoluta, já que o homem é consciência intencional que se desgarra do objeto e, ao mesmo tempo, concreta, pois o homem só existe em relação ao objeto. Mostraremos que as relações estabelecidas por Sartre ontologicamente possuem a concretude do real como seu reverso. A liberdade só existe em relação à facticidade que significa (já que a consciência não tem ser próprio), enquanto que a situação só tem sentido como miserável ou confortável a partir das projeções da consciência. A

² Transfenomenal é o que está para além dos fenômenos, mas é *coextensivo* ao fenômeno sem se reduzir a ele, já que pode se manifestar de outros modos.

consciência só existe como relação aos objetos, assim, a liberdade só existe inserida na história.

Nós organizaremos as informações anteriormente apresentadas para revelar o homem como uma busca pelo ser que se constrói a partir de suas escolhas. Baseados nos textos *A psicanálise Existencial* e *A condição Primordial da ação é a liberdade* presentes na quarta parte de SN, veremos que as diversas condutas humanas são escolhas que revelam o sujeito. Ao agir realizo a eleição de um fim, a partir dele significo o real como falta e construo motivos para ação, dessa forma, é o ato que revela a significação que eu doeï ao real, a escala de valores que constitui e a mim mesmo enquanto sujeito, já que, enquanto projeção de ser, só existo como escolha. As diversas condutas possuem objetivos singulares, mas todas elas possuem a finalidade ideal de resolver o problema do ser. A consciência é nadificação que se desgarrar de si e do real, portanto, ela é falta de ser. A falta a faz buscar o ser para atingir completude – projeto condenado ao fracasso; todo esforço da consciência para fundamentar-se a reentrega a seu próprio nada. Mas o fracasso ontológico não nos condena à inação, de outro modo, ele é a condição da ação e permite ao homem buscar êxitos existenciais, construir a si e seus valores.

Dessa forma o *Capítulo 1* revelará a liberdade absoluta e situada e, como veremos, em situação encontramos Outrem como um limitante, por essa razão precisaremos compreender como se estabelecem as relações com outra consciência.

No capítulo 2, intitulado *As Relações da Consciência com Outrem*, indicaremos a superação do solipsismo baseados na *Terceira Parte: Capítulo 01: A existência do Outro*, texto no qual Sartre explora a problemática do ser-para-outro. Um dos componentes da situação é o Outro, mas sua existência não é uma categoria ontológica do para-si; a concepção ontológica do homem implica a existência do real enquanto que as relações com Outrem serão uma consequência possível. Por essa razão precisaremos mostrar como o Outro é uma certeza para a consciência, ou seja, como Sartre realiza a superação do solipsismo.

De início em *A Transcendência do Ego*³ ele defendeu que a destituição do sujeito como principal conhecedor de si seria o suficiente para superar o solipsismo. Nesta obra Sartre retirou o Ego da consciência e o transformou em um objeto transcendente, dessa forma,

³ Doravante TE.

concluiu que *o meu Eu é tão certo para o Outro quanto para mim*.⁴ Ele acreditava poder superar o solipsismo retirando o Eu de sua posição absoluta e privilegiada sobre o conhecimento de si. Seu posicionamento sobre a transcendência do Ego permaneceu na obra SN, porém neste tratado de ontologia ele afirma que para superar o solipsismo é preciso estabelecer uma relação com o Outro de ser a ser. Em TE, a expulsão do Ego faz da consciência pré-pessoal, mas não é a pessoalidade ou impessoalidade da consciência que supera o solipsismo: é a evidência da existência de Outrem. Para encontrar Outrem, é preciso estabelecer uma relação originária e imediata entre as consciências – o que é demonstrado em SN. Por isso explicaremos de início o que é o Ego e como Sartre pensava resolver esta questão, a saber, tornando o Ego um objeto incerto para mim e para o Outro. Em seguida revelaremos a mudança de perspectiva que ele realizou em SN, à vista disso, buscaremos explicar as apropriações que Sartre realiza de outros filósofos no desenvolvimento do tema, a saber, Descartes, Husserl, Hegel e Heidegger.

Como mostraremos, para contornar o fantasma do solipsismo Sartre parte do cogito cartesiano. Essa é a matriz de seu pensamento, mas faltava ao cogito a consciência pré-reflexiva, uma relação de totalidade sintética com o mundo e uma leveza de ser proporcionada pela translucidez (ausência de conteúdos na consciência). À parte isso, sobrava um Deus que não conseguia me ligar ao Outro. É ajustando esses pontos que Sartre prossegue o desenvolvimento de sua tese ao apropriar-se de Husserl. Ele proporciona a leveza ao cogito e a ligação direta com o mundo pela intencionalidade (sem necessidade de Deus), mas transforma a consciência numa mônada pesada ao reintroduzir o *eu puro* na consciência. Sartre descarta a mônada pesada husserliana e permanece apenas com a intencionalidade pura e leve, é a partir dela que o filósofo francês vai buscar uma nova luz para o solipsismo em Hegel. O filósofo alemão faz o ser da minha consciência depender do Outro, intuição de que Sartre se apropria com ressalvas. Para Hegel, o Outro afirma a certeza que tenho de mim mesmo numa relação de conhecimento, mas era preciso que essa relação se estabelecesse de forma originária e irrefletida. À estrutura dialética hegeliana, Sartre agregou a transcendência

⁴ Para Sartre, a consciência se identifica com o aparecer; ela é *transcendental* no sentido de ser ultrapassamento, e não possui Eu, Ego ou sujeito transcendental, já que é vazia de conteúdos. O *Eu* é a apreensão do estado da consciência anterior, ele aparece como *objeto da reflexão para* a consciência; não representa um sujeito real no qual se dependuram qualidades e não é a totalidade ideal da consciência: ele é um objeto simples. O *Ego* é um objeto ideal constituído pela reflexão impura que se estende ao infinito; ele extravasa a consciência presente e não pode ser conhecido plenamente. O *Alter Ego* só existe para mim irrefletidamente quando sou apreendido como objeto por Outrem; o *Alter Ego* é a objetivação que Outrem realiza de meu ser.

ontológica heideggeriana, fazendo com que as relações com o Outro se estabelecessem no âmbito pré-reflexivo como uma certeza.

Após esta tentativa de esclarecer o papel de cada autor na argumentação teórica sartriana, indicaremos como ele define as relações com Outrem. Outrem é um espelho maldito que limita minha liberdade e me aliena constituindo meu *Alter Ego* (*ser-fora*); o que sou e não sou ao mesmo tempo e, de alguma forma, terei que assumir. Só posso ser alienado por Outra consciência – não poderia ser constituído como objeto por outro objeto –, assim, a objetivação de meu ser e constituição do *Alter Ego* evidenciam a existência de Outrem.

Com isso, teremos explicado que o homem é absoluta liberdade que projeta a si mesmo, ele constitui seu ego como objeto ideal transcendente e tem seu *Alter Ego* constituído por Outrem. Estas duas formas congeladas de seu ser se entrelaçam e estão, de algum modo, justapostas, na medida em que ambas são formadas pelos mesmos atos de consciência; elas são diferentes formas de apreender o mesmo homem. Há uma mediação entre essas duas concepções que é realizada pelo próprio sujeito, pois ele não é somente seu ser formulado por Outrem, nem o Ego que ele criou; ele é uma projeção de ser que se escolhe no real a partir de suas ações.

Esta ideia é visível em *Saint Genet: Ator e Mártir*, nesta obra Sartre analisa a trajetória do escritor Jean Genet revelando como ele construiu seu projeto de ser. A análise do texto *A Metamorfose*, presente neste livro, nos permitirá mostrar, a partir de uma história real, a escolha livre que o homem faz de si no mundo a partir das objetivações conferidas pela violência do Olhar. O pequeno Genet foi visto e acusado de ser ladrão, por isso teve seu ser transformado. Diante da objetivação do Olhar de Outrem, impotente contra as acusações, Genet decide assumir esta objetivação com uma vontade soberana: ele será mau. Mas ele não pode ser mau assim como uma caneta é uma caneta; a liberdade impede a plena adequação do sujeito com ele mesmo, sua busca pelo ser fracassa. Como indicaremos, concluindo a dissertação, toda consciência é uma busca pelo ser que não se concretiza, entretanto, o fracasso ontológico possui um aspecto positivo: ele permite ao homem continuar agindo, já que enquanto falta de ser o homem permanece como absoluta liberdade.

CAPÍTULO I: AS RELAÇÕES DA CONSCIÊNCIA COM O MUNDO

Sartre trabalhou a questão da liberdade, a partir do conceito de intencionalidade, na obra *O Ser e o Nada*. Este tratado de ontologia fenomenológica possui como objetivo mostrar o homem concreto e singular a partir de conceitos universais. Por essa razão, do contrário dos que afirmam que existem duas fases no pensamento sartriano: uma metafísica em *SN* e uma histórica com *A Crítica da Razão Dialética*, nós vemos uma continuidade entre as duas obras (ainda que exista entre elas uma grande distância cronológica e de ênfase). A primeira obra é o desenvolvimento de uma ontologia fenomenológica capaz de revelar o homem como liberdade e a segunda mostra esse homem livre imerso na sociedade – ou seja, o que ocorre é a ampliação da situação da consciência individual para o indivíduo em sociedade.

A introdução da obra *SN* é este momento de trabalhar questões ontológicas, mas isso não significa que seu conteúdo é meramente abstrato, pois, como veremos, as categorias universais trabalhadas aqui são concretas e revelam o homem no mundo – ao abordar a relação da consciência com o ser-em-si a nível ontológico elas mostram a liberdade em situação.

Como analisaremos, a nova relação entre a consciência e mundo desenvolvida por Sartre tem como consequência a liberdade absoluta e, ao mesmo tempo, concreta, dado que há uma interdependência entre eles – a consciência não poderia existir sem relação com o mundo e o mundo sem a consciência não tem sentido. É esta relação que nos revelará como o homem pode ser absolutamente livre, mesmo que seja impossível escolher sua facticidade. Para mostrar essa ideia, dividimos este capítulo em três partes: *Ontologia Fenomenológica: o Caminho entre Realismo e Idealismo*, *A Nadificação* e *A Liberdade*.

Na primeira parte veremos que a ontologia fenomenológica sartriana é um caminho entre o realismo e o idealismo. Trataremos aqui da relação entre a consciência e o objeto e dissolveremos as dificuldades que estas teorias poderiam trazer.

O conceito de intencionalidade – *toda consciência é consciência de algo* – implica que a consciência seja relação com um ser com o qual não se identifica, é exterior e existe por si mesmo. Isso revelará a formação da relação indissolúvel entre consciência e objeto: a consciência não tem ser próprio e só existe como negação de outro ser, enquanto que os objetos existem por si, mas sem a consciência não tem nenhum sentido. A consciência não é

uma caixa que contém representações do mundo, ela é nada de ser e faz surgir o fenômeno negando o objeto; por conseguinte, a organização do mundo, a realidade humana, só é possível pela negação que juntamente com a nadificação são conceitos desenvolvidos por Sartre para explicar a forma como a consciência se relaciona com o mundo. É o que veremos na segunda parte deste capítulo, *A Nadificação como Conduta Concreta Humana*, na qual tentaremos explicar o que é nadificação e como ela está presente em cada conduta humana.

O conceito de nadificação nos permitirá mostrar, na terceira parte deste capítulo, intitulada *A Liberdade*, que a ontologia fenomenológica sartriana possui como desdobramento uma concepção de liberdade paradoxal: ela é absoluta e ao mesmo tempo concreta. O homem é nada de ser, nadificação que se bifurca desvencilhando de si mesmo e do mundo, assim, é absolutamente livre; mas ao mesmo tempo, a consciência só existe como busca pelo ser, como relação ao ser, logo, essa liberdade é também concreta. Como veremos, o homem não escolheu em quais condições históricas seria inserido. Seu lugar, cultura, etc., são sua facticidade. Porém, a facticidade do para-si, suas condições sociais e antropológicas, não constitui um argumento contra a liberdade absoluta, porque só existe situação pela liberdade. A situação não é um determinante para a liberdade, ela é necessária para a sua existência – o concreto é uma totalidade sintética de homem e mundo – sem a consciência o mundo desvanece em ser-em-si e sem o em-si a consciência não passa de abstração. É a consciência que apreende o em-si, organizando o mundo à sua volta a partir de suas projeções, criando a situação.

Por fim, veremos que o sentido da situação será dado a partir da ação; o ato revela os motivos e fins que o homem escolheu. As diversas condutas, como ação, sentimento e desejo são significantes da escolha que o homem fez de si no real; é para esta escolha original que devemos nos voltar se quisermos compreender o homem. A escolha original pode ser buscar um futuro positivo ou afundar-se em um complexo; seja como for, *a busca pelo ser* é uma condição ontológica humana e não pode ser inviabilizada. Todo homem é uma projeção aberta cuja finalidade ideal é resolver o problema do *ser*. Como tentaremos mostrar, o homem não pode concretizar sua busca e atingir plenitude, não obstante seu fracasso, não é capaz de abandonar sua projeção, já que é absoluta liberdade.

Vejamos, portanto, como Sartre revela a liberdade humana a partir da ontologia.

1.1 Ontologia Fenomenológica: o caminho entre realismo e idealismo

Um dos problemas que a filosofia tentou resolver foi a adequação do conhecimento que temos do objeto com o objeto em si mesmo. Aquilo que apreendemos do objeto se identifica com sua essência ou o que apreendemos é uma aparência? Existem diversas vertentes idealistas e realistas que tentam resolver esta questão, porém, grosso modo, podemos indicar que o realismo solucionou a questão dando maior ênfase ao objeto, enquanto que o idealismo deu maior ênfase à consciência. Para o realismo as coisas existem por si e imprimem o que elas são na consciência, o que sabemos do objeto é idêntico a sua essência. Já o idealismo colocou o primado na consciência ao afirmar que a consciência é o princípio de constituição do objeto. Para o idealismo o conhecimento está de acordo com o mundo porque o objeto é, precisamente, aquilo que conhecemos e representamos.

Tentaremos mostrar nesta parte a solução sartriana para esta questão. Ela é diferente do idealismo e do realismo, já que a primazia para o filósofo francês não está nem nos objetos, nem na consciência: há uma relação de interdependência entre eles. Sartre sai da primazia do epistemológico, tal como defendido pelo realismo e o idealismo, e realiza ontologia. O conhecimento, na ontologia sartriana, é um dos modos da consciência se relacionar com o mundo. Diferente do realismo e do idealismo, Sartre não reduz a relação do homem com o mundo ao conhecimento; ele é secundário e se submete à intencionalidade. Assim, Sartre ultrapassa o problema epistemológico do conhecimento e realiza a ontologia.

Para mostrar como Sartre entende essa relação acompanharemos a introdução da obra *O Ser e o Nada*, intitulada *A Busca pelo Ser*, na qual o autor inicia mostrando o que entende por fenômeno e quais as consequências dessa compreensão. Como veremos, ele indica que o fenômeno foi reduzido à sua unicidade e, a partir daí, afirma que o ser de um existente foi identificado com o que ele aparenta ser, mas o ser do existente não cai na intrassubjetividade da consciência como ser que existe na percepção, pois a aparição tem o seu ser próprio. Com isso, Sartre prossegue sua busca pelo ser colocando que *o fenômeno de ser* encontra seu fundamento transfenomenal no *ser do fenômeno* que é coextensivo ao fenômeno. Dessa forma, Sartre garante ao ser dos objetos que sua existência seja dada por si e mantém a unicidade do fenômeno. Em seguida, afirma existir uma *prova ontológica* que assegura a existência do ser do fenômeno a partir da transfenomenalidade da consciência. Por isso, após

mostrar a ideia do fenômeno, dirigiremos nossos olhares para a dimensão transfenomenal do sujeito, ou seja, a consciência intencional. A intencionalidade implica que a consciência seja falta de ser e só exista em relação a um objeto exterior com o qual não possui identificação. Conforme a exposição de Sartre, a intencionalidade mostra, deste modo, a prova ontológica: é necessário que a aparição que se dá à consciência tenha o seu ser próprio. É seguindo este trajeto (o qual tentaremos percorrer ao longo deste capítulo) que o autor revela a formação da relação indissolúvel entre consciência e objeto. Para ele, a consciência nasce como consciência de um ser que não é e, desse modo, não tem o seu ser próprio, por conseguinte, é vazia e só existe como negação de outro ser do qual se desgarra e significa; e os objetos, por sua vez, existem por si e tem o seu ser próprio, mas não têm nenhum sentido ou significação sem a consciência.

O Fenômeno

Sartre inicia sua *busca pelo ser* mostrando que o fenômeno tinha, além da face que nós apreendemos, um outro lado, intangível, que seria o ser por trás da aparição. A aparência era compreendida como inconsistente e erro, e a essência das coisas era o verdadeiro. Com o pensamento moderno, certo número de dualismos do fenômeno, como essência e aparência, interior e exterior e potência e ato, foram destruídos.

A aparência da manifestação não é mais uma ilusão que dissimula e esconde o verdadeiro por trás de si. A manifestação não indica um ser oculto por trás dela, ela indica a ela mesma, ao mesmo tempo em que remete à série total das aparições. A aparência não se opõe ao ser como enganadora, “porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 2009, p. 16).⁵ O ser aparece para alguém e é relativo a quem aparece, porém ele é exatamente aquilo que aparenta e, portanto, absolutamente indicativo de si mesmo. O fenômeno é dessa forma: relativo-absoluto.

⁵ “Car l’être d’un existant, c’est précisément ce qu’il paraît” (SARTRE, 1943, p. 12).

A dualidade potência e ato também se dissolve: tudo está em ato. Atrás do ato ou da aparência não existe nada. O homem não poderá mais dizer que tem em si certa potência latente, ele está reduzido as suas próprias ações, ou seja, as suas manifestações.

Com a dissolução da dualidade da essência e da aparência, a essência não é mais a coisa intangível e incognoscível por trás do mundo. A essência das coisas é a lei que preside a aparição, mas também se manifesta, isto é, a essência é a razão da série de aparições contida na própria série que aparece.⁶

Se a essência está contida na própria série, o fenômeno manifesta tanto sua essência quanto sua aparência – ele é a soma total das manifestações.⁷ O fenômeno é o que aparece para alguém de alguma forma, mas não existe ser por trás de sua manifestação, pois o fenômeno de ser foi reduzido à totalidade de suas manifestações. Dessa forma, Sartre diz ter destruído um número significativo de dualismos, mas fomos levados a criar ao menos outro dualismo: a do infinito no finito.

Essas manifestações existem em número infinito, já que aparecem sempre na relação sujeito-objeto. O sujeito é um ser que está sempre em mutação, logo, ainda que o objeto se entregasse por apenas um perfil, existiriam inúmeros pontos de vista sobre o objeto e, por conseguinte, se daria a possibilidade de infinitas formas de manifestação. Mas o sujeito em particular apreende em número finito suas manifestações, já que o objeto não pode ser apreendido por inteiro de uma só vez – isto seria impossível. A totalidade das aparições não poderia se manifestar de uma só vez – o que nós apreendemos é certo número de aparições, o que de um lado revela o ser do fenômeno e de outro não consegue esgotar suas manifestações.

Por exemplo, posso me referir a uma xícara como algo objetivo que está em cima da mesa e com a qual não me identifico. A série de aparições desse objeto é regida e interligada por uma razão que não depende de minha consciência. Se conseguíssemos reduzir a manifestação a ela mesma sozinha, sem se remeter à série total de aparições, a coisa seria nossa pura subjetividade. Para fundar a objetividade do fenômeno recorremos, portanto, ao infinito das manifestações, já que essa totalidade infinita escapa a minha apreensão e tem uma razão de ser que não depende de minha vontade.

⁶ Cf. SARTRE, 2009, p.16.

⁷ Cf. SARTRE, 2009, p.17.

A coisa se dá nesse finito que apreendemos dela, mas exige como condição de sua objetividade que seja remetida à totalidade infinita de suas aparições. Para que eu possa atingir o ser do fenômeno é preciso que eu transcenda o número de manifestações finitas rumo à série total das manifestações do objeto. O objeto que aparece está na manifestação finita e indica a si mesmo como estrutura dessa aparição, mas ao mesmo tempo, o objeto está fora dela porque a totalidade infinita da série não aparece. Sartre afirma que para atingi-lo recorreremos ao infinito e chegamos até ele pela transcendência.

O que Sartre acredita ter ganhado, ao substituir os outros dualismos pelo do infinito-no-finito, foi reduzir o fenômeno a sua unicidade. Ele é o que se manifesta a alguém, logo, é relativo, mas esta aparição indica apenas a si mesma, portanto ele também é absoluto. O fenômeno manifesta sua essência e aparência – e a essência, embora seja a razão da série de manifestações, também se manifesta e está na própria série. O fenômeno de ser é a totalidade dessas manifestações que aparecem para o sujeito. O sujeito é um ser em mutação que pode apreender o objeto sob múltiplos pontos de vista, existirão, por conseguinte, infinitas formas de manifestação. Mas não posso captar a soma completa das manifestações de uma só vez, para alcançar o objeto eu transcendo o número finito de manifestações que apreendo rumo à totalidade da série (sem, entretanto, jamais conseguir apreender a totalidade da série, pois se a totalidade da série fosse apreendida por completo, ela perderia sua objetividade e se dissolveria na consciência). O objeto está dentro do finito que eu apreendo ao mesmo tempo que o ser do fenômeno é o infinito ao qual me remeto para encontrar a estrutura dessa aparição que percebo. Isso significa que o objeto é presidido por sua própria lei, ele está fora da consciência e independe da minha percepção e vontade. Dessa forma, o fenômeno é suportado por ele mesmo e só indica a si próprio.

O que descrevemos é como Sartre define o fenômeno de ser. O fenômeno de ser é o que aparece como absolutamente indicativo de si mesmo e, portanto, pode ser descrito como tal. Até aqui, ele não colocou um ser inatingível atrás da aparição, nem deixou que o mundo tornasse subjetividade. Mas o ser do fenômeno é o mesmo que atingimos na percepção? Qual a relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser?

O existente é um fenômeno que percebemos e organizamos suas características. Nós podemos apreender a cor, o cheiro, tamanho ou sabor de um objeto, ou seja, suas qualidades. Ele está

diante de nossa presença, o significamos e damos a ele um sentido. Mas, para Sartre, o *ser do fenômeno* não é nem o sentido, nem a qualidade, nem a significação do objeto. Ele não está escondido, nem revelado – o ser do fenômeno é “[...] simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SARTRE, 2009, p.19-20).⁸

O que isso significa? Significa que nenhuma das características do objeto revela mais ou menos ser, elas equivalem entre si, portanto, seria inútil buscar o *ser do fenômeno* por trás das qualidades do objeto ou entre elas. Por outro lado, o *ser do fenômeno* não está desvelado, ele não pode ser apreendido no objeto assim como percebemos uma qualidade. Vejamos como o filósofo francês explica essa aparente contradição.

Uma mesa é um objeto – um fenômeno que percebo e dou um significado: isto é uma mesa, têm quatro pernas e sua cor é marfim. Quando me volto para a mesa encontro apenas mais manifestações, ou seja, mais aparições que são fixadas e conceituadas. O fenômeno de ser é algo que só existe enquanto aparece, mas a mesa não desaparece enquanto não estou olhando, ela continua lá. Todavia, a soma das manifestações que percebemos também não pode dar a si mesma a razão do seu aparecer, ela exige um fundamento que escape àquilo que aparece. Por isso, posso me perguntar sobre o ser da mesa, isto é, qual é o fundamento dessas manifestações que percebo e significo.

O ser da mesa não é algo escondido atrás da aparição, nem tampouco se reduz à aparição; o ser da mesa é a estrutura transfenomenal que permite o desvelar e, como tal, existe por si. O fenômeno existe para alguém, mas precisa para isso ter um fundamento que subsista por si mesmo independente de observador e escape à condição de fenômeno, logo, “o fenômeno do ser exige a transfenomenalidade do ser” (SARTRE, 2009, p. 20).⁹ O *ser do fenômeno* é o fundamento transfenomenal (que escapa à condição do fenômeno que aparece) ao mesmo tempo em que é coextensivo ao fenômeno.

Não podemos forçar a natureza do perceber e afirmar que *ser é ser percebido*, isto é, identificar o *ser do fenômeno* ao *fenômeno de ser* como pura aparição e tratar o ser das coisas como aquilo que percebemos. Isso seria o mesmo que cair no idealismo de Berkeley, no qual o objeto só existe a partir da percepção do sujeito. Para perceber é preciso a relação entre

⁸ “L’être est simplement la condition de tout dévoilement : il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé” (SARTRE, 1943, p.15).

⁹ “Le phénomène d’être exige la transphénoménalité de l’être” (SARTRE, 1943, p. 16).

aquele que percebe e o que é percebido, deste modo, se tentássemos forçar a natureza do perceber para realizar o idealismo do *esse est percipi*,¹⁰ seria necessário que dêssemos um ser ao percebido para assegurar a sua existência, do contrário, a relação *percepção-percebido* desabaria no nada, já que não haveria um ser sólido para se perceber. Dessa forma, o ser do percebido deve escapar à percepção.

Vimos até aqui que o fenômeno de ser (aquilo que aparece) exige a transfenomenalidade do ser do fenômeno (o fundamento transfenomenal do que aparece). E a percepção baseia-se na relação entre o que é percebido e um ser que percebe. Veremos agora o outro lado dessa relação, a saber, o ser que percebe ou consciência. A consciência “[...] é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2009, p.22).¹¹ Ao contrário dos objetos, ela não é uma coisa definível e classificável, é *relação* com um objeto transcendente e só existe enquanto consciência de um ser que não é, porque não tem ser próprio.

A Intencionalidade da consciência

Sartre desenvolveu o conceito de intencionalidade da consciência a partir de Husserl. A intencionalidade da consciência, tal como Husserl desenvolveu, é a base do pensamento sartriano, mas o filósofo francês não apenas comentou seu predecessor, foi além do seu pensamento quando purificou a consciência do Ego.¹² Não cabem aqui longas explicações sobre a filosofia husserliana, porém podemos indicar, brevemente, como ele compreendeu a intencionalidade.

O filósofo alemão criticou o positivismo – que esqueceu o papel do sujeito na compreensão do mundo – e propôs a fenomenologia como fundamento das outras ciências. Em sua obra *A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* ele comenta sobre o reducionismo da razão ao qual as ciências positivas chegaram ao tentar excluir toda subjetividade para atingir o conhecimento. Para Husserl, o positivismo caiu na inocência de considerar o objeto como independente do observador e acreditou que a razão seria capaz de revelar a verdade objetiva

¹⁰ Ser é ser percebido.

¹¹ “[...] C’est la dimension d’être transphénoménale du sujet” (SARTRE, 1943, p. 17).

¹² Nós voltaremos a esta questão no *Capítulo 2*.

do mundo. As ciências positivas esqueceram quais são as origens do conhecimento, apagando a importância da forma como se apreende o real, que se dá de forma subjetiva. Ele mostra que as verdades científicas se dão a partir de modelos de compreensão do real socialmente aceitos por uma cultura e somente a partir dessas bases as ciências se desenvolvem; em última análise, essas bases são subjetivas, pois são criadas a partir da intersubjetividade, logo, a tentativa da ciência de se tornar puramente objetiva fracassa.

As ciências positivas trabalham os fatos a partir de certa hermenêutica do real, ela não pensa a *possibilidade do conhecimento*, nem consegue estabelecer seus fundamentos – esta tarefa caberá à fenomenologia. A fenomenologia estuda os fenômenos – estes não correspondem ao mesmo tipo de fenômeno estudado pelas ciências. Para alcançar o fenômeno, tal como Husserl entende, é necessário realizar a *Epoché* ou *redução fenomenológica* – ela coloca todo o conhecimento científico e objetivo entre parênteses, suspende o juízo sobre eles e renuncia seu uso. Colocando em dúvida nossos juízos empíricos, a única certeza que encontramos é a existência da *consciência de algo* – esse algo são os fenômenos que se apresentam pra mim. Os fenômenos são vistos como dados absolutos que se dão à consciência. Como ele explica em sua obra *A ideia da Fenomenologia*, pela *redução eidética* se exclui o contingente para atingir o conteúdo invariável e universal presente nos fenômenos, isto é, a essência. Para atingir as essências, tanto a imaginação quanto a percepção possuem a mesma validade: “[...] a partir de ambas se pode destacar igualmente bem e abstrair a mesma essência [...]” (HUSSERL, 1986, p.99). Imaginação e percepção se caracterizam apenas como dois modos distintos de intencionalizar objetos transcendentos, ambas alcançam a essência das coisas. Nada é imanente à consciência, tudo está fora e o que ela intenciona é um dado evidente e absoluto.

O que podemos sintetizar destas breves indicações da fenomenologia husserliana é: não existe o que é imanente ou que está dentro da consciência como conteúdos de pensamento em contraposição ao que é transcendente. A consciência é sempre relação com um objeto e este não existe *na* consciência, o que existe é consciência *de* algo. Dessa forma, a fenomenologia husserliana mostrou que a consciência é apenas um movimento transcendente em direção aos objetos e não poderia carregar ou ser preenchida por conteúdos.

Em *Uma ideia fundamental da fenomenologia*, Sartre comenta que Husserl se debateu contra as filosofias alimentares que fazem da consciência uma substância digestiva de objetos. Para estas, o objeto, como uma mesa ou uma árvore, é um agrupamento de conteúdos da

consciência.¹³ Como vimos, o filósofo alemão mostrou que os objetos não estão dentro da consciência: eles se dão à consciência, todos os objetos estão por princípio fora dela. Assim, a partir da filosofia husserliana, Sartre concluiu que:

[...] a consciência purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si. Se por milagre entrásseis ‘em’ uma consciência, séríeis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘interior’; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência (SARTRE, 1968, p.29).

Porém, Sartre toma certa distância do pensamento de Husserl e radicaliza a ideia de intencionalidade.

Husserl define precisamente a consciência como transcendência. De fato: é sua tese, sua descoberta essencial. Mas, a partir do momento em que faz do noema um irreal, correlato à noese, e cujo *esse* é um *percipi*, mostra-se totalmente infiel a seu princípio (SARTRE, 2009, p.34).¹⁴

A fenomenologia husserliana tem como princípio descrever o fenômeno, noema, na forma como ela se apresenta, noese. O fenômeno é chamado de noema, ele está diante da consciência. Todo noema possui seu correspondente da consciência ou noese. A noese é o ato da consciência que visa certo objeto. Assim, segundo a crítica sartriana, Husserl transformou o fenômeno num irreal correlato à vivência da consciência e entendeu o ser como o que é percebido. Deste modo, o filósofo alemão formulou o que ele mesmo chamou de idealismo transcendental transformando o mundo real e concreto em uma espécie de matéria subjetiva. Como vimos, para Sartre, na percepção o objeto se apresenta diretamente como ele é: o ser do fenômeno é coextensivo ao fenômeno e sua existência não pode ser reduzida às nossas impressões subjetivas.

Para Sartre, afirmar “toda a consciência é consciência *de* qualquer coisa” significa dizer que a consciência não existe fora dessa relação com o objeto, logo, ela não tem ser próprio; ela é nada de ser, só existe como consciência *de* algo; dessa forma, não poderia existir uma consciência absoluta que subsistisse por si, já que uma consciência de nada seria um nada absoluto. Para que essa relação se sustente é preciso que o objeto, por sua vez, exista por si e tenha ser próprio. Ele é externo à consciência, plena positividade, fechado em si, sem

¹³ Cf. SARTRE, 1968, p.29.

¹⁴ “Husserl définit précisément la conscience comme une transcendence. En effet: c’est là ce qu’il pose; et c’est sa découverte essentielle. Mas dès le moment qu’il fait du *noème* un irréel, corrélatif de la *noèse*, et dont l’*esse* est un *percipi*, il est totalement infidèle à son principe” (SARTRE, 1943, p.28).

nenhuma fissura, incapaz de se relacionar com outro ser. O mundo existe independente da consciência que o observa, mas sem o homem ele não tem sentido ou significado – é o homem quem percebe o real e transforma a massa indiferenciada das coisas em complexo-utensílio.

Moutinho trabalha em seu livro *Sartre: existencialismo e liberdade* conceitos fundamentais para compreensão da consciência intencional. O autor explica que Sartre critica a noção de representação da teoria clássica, a qual define que os objetos físicos geram sensações que formam o objeto interno; dessa forma, existem dois objetos percebidos: a árvore real no mundo e a representação subjetiva da árvore na consciência. Se esta teoria estiver correta, tudo o que alcanço são as representações subjetivas na consciência e “[...] eu jamais alcançaria a árvore real, sempre além de mim mesmo” (MOUTINHO, 1995, p.31). Contra as teorias representacionistas, Sartre defende que a rugosidade é uma qualidade sensível do objeto, uma propriedade da árvore; a rugosidade não pode entrar na consciência, ela é real e transcendente.

Todos os objetos estão fora da consciência, assim como a árvore descrita. Toda consciência é consciência de algo, este objeto intencionado é, portanto transcendente. A mesa que percebo está no mundo, fora da consciência. Também não existe uma imagem da mesa na consciência como representação. Como vimos, uma coisa possui infinitas manifestações e colocá-la na consciência seria fazer da consciência um inventário infinito do objeto que se absorveria nela, ou ainda, seria introduzir um centro de opacidade na consciência que a tornaria por fim também objeto. E se a consciência é consciência posicional do objeto, para que a totalidade percepção-percebido se mantenha, o objeto deve existir por si e possuir ser próprio, logo, o mundo e tudo aquilo que é percebido está por princípio fora dela. Assim, Sartre esvazia os conteúdos da consciência: ela não é mais uma caixa na qual colocamos as imagens e representações das coisas. Para o filósofo francês, ela é um movimento transcendente em direção às coisas e não passa do exterior dela mesma.

A consciência posicional só existe nesse movimento que intenciona o objeto: a intenção que se volta para a mesa e se esgota aí. Tudo o que existe de intenção consciente é posicionamento de um objeto com o qual não me identifico. Ao mesmo tempo em que tenho consciência do objeto que posiciono, também tenho consciência não-tética de que não sou esse objeto. Quando posiciono a mesa, tenho consciência de que ela é um objeto transcendente e posso me reconhecer como consciência consciente de mesa, deste modo,

como ser consciente, existo como consciência (de) ser consciência de algo que não sou. E não seria possível que uma consciência não fosse consciente de si ou ainda inconsciente: “[...] a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento” (SARTRE, 2009, p. 23).¹⁵

A consciência (de) si não se identifica com conhecimento, já que o conhecimento é uma forma de consciência posicional e se dá de forma refletida. E, para ser consciência posicional do objeto, é necessário que o sujeito seja consciente de si de forma não-tética. De acordo com Sartre, se a consciência de si fosse inicialmente posicional, precisaríamos recorrer a uma terceira consciência que fosse consciência de ser consciência posicional. Deste modo, para que a consciência fosse consciência de si, ou cairíamos numa regressão ao infinito ou pararíamos essa regressão em algum momento tornando a consciência inconsciente de si – os dois casos são igualmente absurdos. Sartre resolve este problema com a intencionalidade. Como já mostramos, a consciência é ato ou movimento em direção aos objetos no mundo e, existe, também, além da consciência posicional do objeto, a consciência não-tética de si. Esta consciência de si, ou seja, consciência de ser consciência, não pode, portanto, ser posicionamento de si como objeto.

Existe é claro a possibilidade de reflexão e de posicionar a consciência como objeto. Posso refletir sobre a consciência, sentir orgulho ou me envergonhar dela, mas esta reflexão se dá apenas posteriormente. O que designamos aqui como consciência de si é dada no próprio ato de posicionar o objeto; a consciência não-tética é constitutiva da consciência como condição de possibilidade de posicionar o objeto e me reconhecer posteriormente como quem o posicionou.

Sartre exemplifica esta ideia com o ato de contar cigarros. Eu conto os cigarros que sobraram, um, dois, três, quatro... E por fim eles somam doze. No momento da contagem minha consciência está inteiramente voltada para a percepção e se esgotava nela. Esses cigarros são o objeto posicional de minha consciência. De acordo com Sartre, se me perguntarem o que estou fazendo, responderei: estou contando. A consciência não-tética de contar cigarros permaneceu durante todo posicionamento do objeto (os cigarros contados) e permitiu que posteriormente eu me reconhecesse como contador. Portanto, ao mesmo tempo em que

¹⁵ “Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu’une conscience connaissante soit connaissance *de* son objet, c’est qu’elle soit conscience d’elle-même comme étant cette connaissance” (SARTRE, 1943, p.18).

percebo posicionalmente esses cigarros tenho consciência não-tética de ser consciência que conta os cigarros, em outras palavras, consciência de si como quem conta.

Não existe de um lado a consciência de si e de outro a consciência do objeto, elas são a mesma consciência e se dão de um só golpe: quando posiciono o objeto a intenção da consciência se esgota na apreensão da coisa, mas existe também uma relação imediata de si a si na consciência que a permite ser consciência de si enquanto consciência do objeto. É o que exprime a frase: “[...] toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 2009, p. 24).¹⁶ Esta consciência irrefletida é a condição de possibilidade da existência da consciência, já que uma consciência só existe como consciência de existir.

Não existe aqui um movimento duplo em que uma intenção se dirige ao objeto e outra intenção circula sobre si mesma – a consciência é uma só e ela só intenciona ao objeto, mas, nessa percepção mesma do objeto, há também consciência irrefletida (de) si. Por isso Sartre emprega na descrição da consciência irrefletida (de) si os parênteses – porque ao usar a expressão *de si* parece existir uma distância entre a consciência como algo anterior e a consciência que tem (de) si mesma logo a frente, mas essa distância não existe, elas são pura translucidez e perfeita homogeneidade. Nas palavras de Sartre: “[...] colocaremos o ‘de’ entre parênteses, para indicar que satisfaz apenas a uma imposição gramatical” (SARTRE, 2009, p.25).¹⁷

O que precisamos assinalar ainda é que a consciência (de) si, designada como translucidez, não se identifica com conhecimento de si. Já descrevemos nos parágrafos anteriores que se a consciência (de) si fosse conhecimento de si, cairíamos numa regressão ao infinito. A consciência (de) si tem, portanto, caráter de irrefletido.

A consciência (de) si é “[...] o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (SARTRE, 2009, p.25, Grifos do autor).¹⁸ Não existe uma determinação causal, física ou psicológica que possa produzir, por exemplo, uma dor que primeiro existe materialmente e depois torna-se consciência da dor. A dor só existe como consciência de dor,

¹⁶ “[...] Toute conscience positionnelle d’objet est en même temps conscience non positionnelle d’elle-même” (SARTRE, 1943, p.19).

¹⁷ “Nous mettrons désormais le « de » entre parenthèses, pour indiquer qu’il ne répond qu’à une contrainte grammaticale” (SARTRE, 1943, p. 20).

¹⁸ “[...] Le seul mode d’existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose” (SARTRE, 1943, p. 20).

e não pode se distinguir ou se separar dela; a dor não é nem causa, nem efeito da consciência. Também não existe uma consciência na qual colocamos a qualidade dor – a dor é a própria consciência enquanto consciência (de) dor – ela é o ser da consciência. “A consciência (de) prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria de que é feito [...]” (SARTRE, 2009, p.26).¹⁹

Isso significa que a consciência não possui, enquanto dimensão transfenomenal do sujeito, a mesma natureza do ser transfenomenal dos objetos. O ser do fenômeno permanece com o seu ser próprio antes ou depois da manifestação que percebemos. O ser do fenômeno é em si, desvelamos dele sua essência e o colocamos como existente. Mas a consciência não pode *ser* antes de existir, antes de ser consciência de dor ela simplesmente não é nada – a consciência de dor só *é* na medida em que *existe* – isso significa que a existência da consciência cria sua essência (sempre distante de si) .

Não existem leis da consciência as quais poderíamos designar como essência – tentar introduzir uma intraestrutura na consciência seria limitá-la e torná-la passividade. A consciência (de) si, como vimos, não é uma circularidade sobre si que coloca a consciência como objeto, sendo, portanto, a estrutura ou a lei da consciência, de outro modo, a consciência (de) si é a própria consciência enquanto posiciona os objetos. Um objeto segue leis e padrões que sua série de manifestações contém, já a consciência é percepção dos objetos que se esgota nessa percepção.

Para Sartre, a consciência não surge do nada, já que para colocar algo como existente é necessário que uma consciência perceba esse fenômeno. Ele afirma que a consciência realiza a associação entre causa e consequência, antes e depois e, dessa maneira, percebe a mudança, a destruição, a ausência e o nada. Para o autor, sem uma consciência que perceba o mundo – que testemunhe antes e depois, presença e ausência – existe apenas ser sem definição num caos indeterminado, isto é, *nada* e *não ser* são determinações da consciência sobre o mundo. Aqui retomamos o movimento central do texto, o objeto existe independente do sujeito, mas não tem nenhuma determinação ou significação sem a consciência que o posicione, enquanto que a consciência significa o real, mas não existe sem o mundo.

Não poderia existir *nada de consciência* ou *ausência de consciência* antes da existência da consciência. Para que existisse o *nada de consciência* seria necessário que outra consciência

¹⁹ “La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait [...]” (SARTRE, 1943, p. 20).

observasse e apreendesse no mundo uma consciência que existisse e deixasse de ser, tornando-se *ausência*. Assim, a consciência é anterior ao nada e apenas pela consciência o nada e a ausência ganham existência.

A consciência não surge do nada, mas também não é produzida pelo ser. Os objetos existem na sua própria inércia e passividade – esses seres que não se produzem, que não são causa de sua própria existência, não teriam força para gerar a consciência. E se a consciência é consciência de algo que não é, ela é ao menos fundamento de sua própria negação de ser coisa, que lhe reentrega à sua própria contingência – reduzida a ser relação com uma coisa que não é – logo, a consciência se tira do ser como negação. Afirmar que a consciência é negação, embora pareça abstrato, indica que primeiro a consciência coloca o ser como existente, para depois negá-lo. Isso implica que a consciência seja situada e só exista como ser-no-mundo.

A consciência é exatamente aquilo que aparece para si, não existe um perfil escondido: a consciência é plena consciência (de) si (o que não se identifica com o conhecimento de si, já que a translucidez da consciência é dada de forma irrefletida). E, já que a consciência só existe na medida em que aparece, sua aparência se identifica com sua essência: tornamos a consciência o absoluto para o qual o fenômeno é relativo. As coisas se apresentam pra mim, o sujeito absoluto, mas não significa que o ser das coisas se resume ao que dele posso conhecer, isto é, a consciência não é o princípio de constituição do objeto. A relação da consciência com o fenômeno é de percepção²⁰: este ser que existe por si se apresenta a minha consciência por perfis dos quais posso adquirir conhecimento e dar significado.

Esta mesa diante de mim se dá por perfis que percebo, como a dimensão, a cor e a aspereza. O fenômeno mesa que me aparece é um objeto que está fora da consciência e tem um ser próprio. Mesmo se eu tentasse reduzir a mesa às impressões subjetivas que tenho dela, ela continuaria a ser objeto que se apresenta à consciência por meio de impressões subjetivas. Essa mesa que conheço, assim como qualquer objeto percebido – sendo síntese de percepções ou de impressões subjetivas – não pode se reduzir ao conhecimento que dele tenho. Se a mesa se identificasse com o conhecimento, ela se dissolveria na consciência, seria pura imanência e desvaneceria. Assim, o percebido não é *apenas* a unidade sintética das impressões subjetivas,

²⁰ Existem outras formas de relação entre a consciência e o objeto como as consciências afetivas. A raiva, por exemplo, também é um modo de se voltar para o objeto. Mas todas elas têm em comum a necessidade de que o objeto exista por si e seja independente da consciência.

é necessário que o percebido seja transcendente à consciência, ou seja, que tenha um ser próprio. É este ser do percebido que possibilita impressões.

Outra forma de explicar porque o conhecimento que temos das coisas não é o princípio de constituição do objeto usada por Sartre é a análise da passividade. A passividade é característica de um ser que sofreu uma ação, do qual não foi origem, e permaneceu inativo. Um homem foi ofendido, ele sofreu a ofensa e a partir do momento que *aceitou* passivamente a ofensa, já está assumindo uma conduta diante do fato – *sofrer* passivamente é uma ação, da mesma forma que *rejeitar* a ofensa resolutamente. A passividade exige, deste modo, uma relação entre dois seres que agem: de um lado, existe o ser que gera a ação e, de outro, o ser que recebe e sofre a ação. “Que parte da passividade pode ser destinada à percepção, ao conhecimento?” (SARTRE, 2009, p.31).²¹ Essas condutas se aplicam à *maneira de ser* de um objeto ou aquilo que pode ser afetado por uma conduta. Porém, *o ser transfenomenal* das coisas e da consciência não são atingidos, nem afetados.²²

Assim, a consciência enquanto dimensão transfenomenal do sujeito não pode agir sobre o *ser transfenomenal* dos objetos. As coisas estão fora da consciência, elas não podem penetrá-la, nem atingi-la, em contrapartida, ela também não pode afetar as coisas. O ser do fenômeno, da mesma forma, não depende de minha percepção nem é relativo ao conhecimento que tenho dele, já que a percepção do objeto não golpeia ou limita o *ser do fenômeno*. Se a consciência não atinge o ser das coisas, ele não pode ser constituído pelo conhecimento. A passividade serve então, para mostrar que se nada age sobre minha consciência, ela não pode, por conseguinte, agir sobre o ser as coisas; e se ela não atinge o ser do *percepi*, como quem o golpeia, ela também não pode dar a ele um fundamento.

Existe, na introdução da obra *O Ser e o Nada*, uma prova ontológica para mostrar que o ser do fenômeno não pode ser reduzido à sua série de aparições que se baseia na intencionalidade.

²¹ “Quelle est la part de passivité qu’on peut assigner à la perception, à la connaissance ?” (SARTRE, 1943, p.25).

²² O fenômeno é a soma das manifestações bem interligadas daquilo que eu posso perceber, por isso ele é relativo, é uma *maneira de ser* e se resume ao que percebo dele. Por exemplo, se eu abro as páginas do livro que guardo na estante, ele se revela a mim e ao que consigo apreender dele, deste modo, a percepção que tenho dele afeta o fenômeno de ser ou aquilo que aparece. Cria-se uma relação mútua entre o fenômeno que aparece com a percepção do fenômeno. Porém, independente de eu abrir ou não as páginas desse livro e descobrir o que está escrito nele, ele existe e está lá, ou seja, o ser do objeto não depende da minha percepção. Em contrapartida, o fenômeno que é intuído não atinge a minha consciência enquanto consciência – o fenômeno afeta apenas o conhecimento que tenho dele, não a própria consciência.

No livro *Desilusão e História na Psicanálise de J.P. Sartre*, Gonçalves percorre na filosofia sartriana o trajeto que se inicia na ontologia fenomenológica, passa pelas relações com Outrem e culmina, por fim, na psicanálise existencial. Sobre a prova ontológica a autora afirma que esta não consiste efetivamente em uma prova:

A garantia, a prova ontológica, consiste na explicitação tautológica do pressuposto da transcendência [...] Arma contra o idealismo e o solipsismo, a prova ontológica, na verdade, não prova a existência de objetos transcendentais, mas, à maneira de outras, é um desdobramento de conceitos pressupostos, no caso, os de consciência e de transcendência (GONÇALVES, C. S., 1996, p.44).

Mesmo que seja apenas um desdobramento dos princípios, ela permite compreender o conceito de transcendência. A prova ontológica sartriana mostra que a consciência existe como consciência de algo que não é, como negação de um objeto com o qual não se identifica e fora isso é nada, deste modo, é preciso que o objeto a ser negado tenha seu ser próprio.

“Toda consciência é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2009, p. 33).²³ Os idealistas tentaram entender com isso que a consciência constitui seu objeto, o que acaba por destruir a fórmula intencional, já que, deste modo, o objeto se reabsorve na consciência que não tem seu próprio ser e acaba por desabar no nada. Esse é um dos pontos em que Sartre discorda de Husserl, de acordo com a teoria sartriana: o filósofo alemão trabalhou o conceito de intencionalidade, mas colocou a consciência como constituidora do objeto e, por fim, caiu no idealismo ao afirmar que as *impressões subjetivas* que temos do objeto são o próprio objeto – o que contraria o que tentamos descrever aqui, dado que “[...] a consciência não assimila o objeto; pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto transcendente” (SILVA, F.L, 2004, p. 38).

A consciência é subjetividade e os objetos são aquilo que aparece para mim, logo, eu tenho uma série de impressões subjetivas das coisas. Mas sabemos que as impressões subjetivas também são plenitudes transcendentais à consciência, elas são o que impressionam a consciência e de nenhum modo pode a consciência dar o ser mesmo desta impressão. Se o ser dessas impressões subjetivas fosse dado pela consciência, as impressões se dissolveriam nela como não sendo objetos, como sendo nada e a própria consciência desapareceria.

²³ “Toute conscience est conscience *de* quelque chose” (SARTRE, 1943, p. 26).

Essas impressões que recebemos do objeto remetem ao recurso ao infinito. O ser do objeto se manifesta para alguém, logo, é relativo para este sujeito que o observa. O sujeito pode ter inúmeros pontos de vista sobre o objeto que revelam a existência de infinitas formas de manifestações do objeto. Mas eu não posso perceber toda essa infinitude de uma só vez. É essa impossibilidade de apreender o número infinito de possibilidades de manifestações do ser do fenômeno que dá a objetividade das coisas. Percebo certas características finitas e alcanço o objeto transcendendo as percepções rumo à série infinita de manifestações do seu ser. Portanto, quando minha consciência tem as impressões subjetivas das coisas, ela visa não apenas essas impressões, ela transcende esta aparição rumo à totalidade infinita do objeto.

A infinitude das manifestações sempre deixa algo escapar à consciência, isto faz com que o ser das coisas possa ser considerado objetivamente, isto é, seja externo à consciência e exista por si. O objeto é dessa forma aquele que se apresenta à consciência por perfis sucessivos, mas que se furta à total entrega de seu ser. Se todas as manifestações do objeto fossem dadas de uma vez à consciência, se não existisse uma única forma de manifestação que escapasse ao conhecimento que tenho do objeto, ele se fundiria com a consciência e se tornaria plena subjetividade; mas, por isso mesmo, o objeto se dissiparia na consciência e deixaria de existir.

Posso ter uma espera ou um receio que são, por princípio, algo subjetivo. A alegria que espero, a dor que tenho medo se dão à consciência como subjetividade. Essa subjetividade, que se reduz às impressões que tenho dela, não tem nenhuma pretensão de objetividade e nem pode fundar algo real. Por outro lado elas são também presenças plenas e transcendentais, já que delas tenho consciência e não possuo identificação.

Se a consciência é consciência *de* algo que não é, significa que não existe consciência que não seja relação com um objeto e este precisa ser presença plena diante da consciência. Nós já mostramos que para Sartre a consciência não tem essência, nem intraestrutura. E, com a retirada do ser da consciência (e dos seus conteúdos), o filósofo francês deixa apenas uma única opção: a consciência em si mesmo é nada de ser e só existe como *negação do ser*, como intuição reveladora de um ser que ela não é. Exatamente por isso, o *ser do percebido* existe por si. É o que Sartre chama de prova ontológica (à maneira de Santo Anselmo e Descartes): para que eu tenha consciência de um ser é preciso que esse *ser* exista por si diante da consciência, uma vez que a consciência só existe como relação com um objeto que desvela – e fora isso é nada. “Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que deve se

produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (SARTRE, 2009, p.35).²⁴

A subjetividade enquanto pura imanência não pode ser entendida como existente sem relação com outro *ser*. A subjetividade é a consciência (de) si, mas se não existe a consciência posicional do objeto, também não existirá, por sua vez, a consciência de ser consciência posicional do objeto, dessa forma, uma consciência ou subjetividade pura não existe.

A prova ontológica não mostra que a impressão subjetiva de algo implica sua existência objetiva. A objetividade das coisas se dá pela impossibilidade de captar a infinidade de manifestações do ser do fenômeno, o que escapa ao conhecimento que tenho dele, impedindo que o objeto seja reduzido à síntese de impressões subjetivas que eu pude apreender. O que a prova ontológica exige é que o objeto que se apresenta à consciência tenha seu próprio *ser transfenomenal*.

Tentaremos explicar a partir de agora como Sartre define o ser transfenomenal *dos fenômenos* ou *ser-em-si*. Para Sartre, o existente é manifesto pela série de suas aparições – e sua existência se reduz a isso, sem nenhum outro ser por trás da aparição. Uma série de dualismos foi destruída e encontramos a unicidade do fenômeno – ele é aquilo que aparece e como plena positividade se mostra nesse aparecer. O fenômeno é *o relativo-absoluto*, é relativo a quem aparece, mas ao mesmo tempo é absolutamente indicativo de si mesmo, sem um ser fantasmagórico por trás de si. Mas não forçamos a natureza do perceber para afirmar que *ser é ser percebido*, pois vimos que a consciência não cria o mundo a sua volta, ela o desvela; e, se a consciência só existe como intuição reveladora do ser que é desvelado, o ser dos fenômenos existe por si. O fenômeno de ser que percebemos tem um ser transfenomenal que é condição do desvelar que se manifesta. O ser transfenomenal que sustenta o fenômeno de ser e fundamenta o que se manifesta é o ser-em-si.

²⁴ “Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c’est dire qu’elle doit se produire comme révélation révélée d’un être qui n’est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu’elle le révèle” (SARTRE, 1943, p.28).

O Ser em Si

Mostramos que de acordo com Sartre o ser do fenômeno fundamenta a manifestação e se manifesta, mas não se desvela por inteiro; com efeito, não poderíamos apreender o ser de um existente por completo, já que ele se dissolveria na consciência. O que percebemos do ser do fenômeno são suas manifestações – essência e aparência. Nós transcendemos essas manifestações rumo ao sentido do ser, o qual chamamos fenômeno de ser. E esse sentido do existente que atingimos quando transcendemos a aparição tem o seu ser próprio, simplificando: existe um ser que fundamenta o sentido que apreendemos. Há a necessidade e a exigência do *fenômeno de ser* ter um fundamento que sustente a aparição e não deixe a manifestação se tornar simples criação da consciência, já que desse modo a relação entre consciência e objeto, tal como Sartre coloca, seria destruída.

É o que Sartre mostrou com a prova ontológica: a consciência apreende um ser que existe por si, logo, a aparição que percebemos e transcendemos rumo ao seu sentido precisa ter seu ser próprio. O fenômeno de ser se desvela à consciência, numa compreensão pré-ontológica, sem conceitos já fixados, portanto, é nossa consciência que transcende o fenômeno e fixa o sentido do ser. Deste modo, voltamos ao movimento espiralar do texto que gira em torno da relação entre a consciência e o objeto estabelecida por Sartre: o ser do fenômeno existe por si e independe da consciência, mas ele só tem significado por meio da consciência; já a consciência é capaz de significar os objetos, mas não tem o seu ser próprio que a fundamenta. A relação percepção-percebido exige que o ser tenha fundamento e seja externo à consciência, de outro modo, cairíamos na subjetividade e o mundo não existiria.

“O ser é si-mesmo” (SARTRE, 2009, p.37),²⁵ esta é a primeira característica do ser-em-si: ele é em si mesmo fechado como densidade pura. E não poderia criar a si, já que criar é uma ação com vistas a um fim e o ser-em-si não é nem atividade e passividade, estas são condutas humanas.²⁶ A consciência é relação de si a si, já o ser-em-si é perfeita identidade com ele

²⁵ “L’être est soi” (SARTRE, 1943, p.31).

²⁶ Como vimos, a passividade requer a possibilidade de ação de um ser como sofredor passivo, mas o ser do fenômeno não pode ser afetado; a dimensão transfenomenal do objeto não é considerada ativa ou passiva, da mesma maneira, o ser-em-si está para além da afirmação e da negação, já que o conhecimento que dele temos em nada afeta seu ser.

mesmo, pleno de si, *ele é o que é*. O ser é em si, e se ele afirmasse a si mesmo, a afirmação e o seu ser seriam pura identidade, de tal maneira que a afirmação de si seria ele mesmo, e não existirá afirmação de si, apenas o si mesmo. Fechado nele mesmo, não existe a menor distância de si pela qual ele pudesse se afirmar: “mas o ser não é relação a si – ele é si” (SARTRE, 2009, p. 38).²⁷

Nós afirmamos que o ser é em si porque é pura identidade consigo mesmo, mas ele não é si mesmo como $A = A$ num princípio de igualdade; ele é síntese absoluta dele com ele mesmo: *o ser é* (densidade infinita). É a segunda característica do ser-em-si: *ele é o que é* de forma maciça. A densidade do ser-em-si é opaca, o que pode ser colocada em contraponto à translucidez da consciência. A consciência é consciência irrefletida (de) si em completa translucidez para si mesma; já o ser-em-si é pleno dele mesmo, sem exterior, nem interior e por isso opacidade.

Isolado, não existe nele nenhuma fissura pela qual pudesse escapar de si mesmo para se relacionar com outro ser. Ele se esgota no que é, inexorável, acima da temporalidade. O ser é e continua a ser antes e depois de qualquer evento. A destruição, o desabamento e qualquer mudança é um significado que a consciência lhe dá, pois a consciência é temporal. Ela compara o que havia antes com o que o objeto se tornou depois, por exemplo, quando há desmoronamento, a noção de que algo foi destruído requer a consciência de que antes uma árvore estava ali e agora foi arrancada. Claramente, o ponto que indicamos aqui não é o da existência da árvore ou não, essa questão já foi resolvida nas páginas anteriores ao mostrar que o ser dos objetos precisa existir por si próprio, já que a consciência não tem seu ser e só existe em relação ao objeto. O indicado é que a árvore (ou ser-em-si) ignora a si mesma e por si é incapaz de identificar a mudança: o ser-em-si não pode perceber a si mesmo como temporal.

Com isso, podemos ver a última característica citada por Sartre sobre o ser transfenomenal dos objetos: o ser-em-si é. Ele é acima da possibilidade e da necessidade. Ele não é derivado de outro existente, não é nem possível, nem impossível – o ser-em-si é o que tem de ser – e sua existência é contingente, não comporta nenhuma necessidade de ser. “Incriado, sem razão

²⁷ “Mais l’être n’est pas rapport à soi, il est soi” (SARTRE, 1943, p.32).

de ser, sem relação alguma com o outro ser, o ser-em-si é supérfluo por toda eternidade. O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 2009, p. 40).²⁸

As três características que Sartre atribui ao ser do fenômeno são: o ser é, o ser é em si, o ser é o que é. Elas indicam que o ser-em-si é suportado por ele mesmo, fechado em densidade infinita, sem relação com outro ser; dessa forma, ele existe por si, mas ignora sua própria existência e não possui sentido algum, senão o que a consciência lhe atribui.

O ser do fenômeno é em-si, existe por si, fechado nele mesmo, e não pode se reduzir às impressões subjetivas que temos dele, já que, desse modo, ele se dissolveria na consciência. É a consciência que, como falta de ser, doa sentido ao mundo e estabelece relações fazendo surgir a realidade humana. Essas duas regiões diferentes, a consciência e o ser do fenômeno, revelaram uma relação distinta da que o idealismo e o realismo sugeriram para explicar como se dá a adequação do conhecimento ao objeto. A relação estabelecida entre consciência e objeto permite a fuga do realismo, na medida em que os objetos tem seu ser próprio, mas são relativos à consciência para a qual se revelam, bem como também escapamos do idealismo, na medida em que ser não é ser percebido, o fenômeno tem um fundamento transfenomenal.

Sartre retira o ser da consciência e a torna dependente do objeto, por outro lado, ele retira todo o significado do objeto, que só tem sentido fixado pela consciência. O mundo existe independente da consciência, porém sem o homem o ser permanece indeterminado, enquanto que a consciência é consciência de algo, logo, só existe com relação a outro ser do qual se desgarra. Criou-se, dessa forma, uma relação indissolúvel entre a consciência e o objeto. A consciência só existirá em situação, no mundo, em relação a um objeto e sem o qual desaparecia, pois não pode existir sem ser consciência de algo – sem o mundo a consciência não teria ser para perceber e desabaria no seu próprio nada. E o mundo sem a consciência permaneceria como indeterminado, ser e mais ser sem nenhum sentido ou significado, não podendo sequer ter a atribuição de mundo: o ser seria, apenas isso. “O concreto só pode ser a totalidade sintética do qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o

²⁸ “Incréé, sans raison d’être, sans rapport aucun avec un autre être, l’être-en-soi est de trop pour l’éternité” (SARTRE, 1943, p.33).

homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’” (SARTRE, 2009, p.60).²⁹

Com isso, nós abordamos de forma ontológica a relação entre a consciência e o mundo. Porém, precisamos explicitar ainda alguns pontos que nos permitirão compreender que a consciência é sempre desgarramento do objeto e relação com ele. Para que a consciência perceba a manifestação do ser transfenomenal do fenômeno, ou seja, para que o fenômeno ocorra, é preciso que a consciência seja negação do ser e, dessa forma, nadificação. Por isso, a percepção do mundo (como mundo significante e objeto), só existe a partir da nadificação. Assim, a nadificação não é abstração, é relação com o ser, só se dá de forma situada (e revela como a liberdade absoluta, é também concreta).

Está na própria estrutura do ser do fenômeno e do ser da consciência vir-a-ser somente nesta relação entre homem e mundo. Não existe de um lado a consciência no vazio e do outro os objetos, de outro modo, a consciência só existe em relação ao ser que nega e o mundo só tem significado a partir da negação.

Qualquer conduta humana, desde a percepção de um objeto até a imaginação, é posicionamento e negação de um objeto, ou seja, é nadificação. Desta forma, podemos compreender o que é a nadificação a partir do estudo de uma conduta humana – é o que Sartre propõe. Ao invés de partir do estudo da consciência ou do objeto separadamente – e cair no idealismo ou realismo – ele tenta entender a relação entre consciência e objeto como uma totalidade sintética a partir do estudo de uma conduta concreta. E a conduta concreta

²⁹ “Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le concret, c’est l’homme dans le monde avec cette union spécifique de l’homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme «être-dans-le monde»” (SARTRE, 1943, p.37).

Note-se que Sartre chegou a mesma conclusão que Heidegger ao afirmar que o homem só existe com relação ao mundo formando o concreto, porém ele não compartilha dos mesmos princípios que o filósofo alemão, isto é, a consciência intencional não se identifica com o *Dasein*. Embora o *Dasein* e o *Para-si* sejam conceitos distintos, grande parte da teoria sartriana sofreu a influência de Heidegger. É o que Donizetti Silva explica em seu livro *A filosofia de Sartre entre Liberdade e História*, obra onde o autor defende que Sartre define o homem como liberdade situada em SN e a sua literatura revela a liberdade engajada na história, o que é uma ampliação da noção de situação e não uma mudança de perspectiva teórica. Em suas palavras: “É devido à influência de Heidegger que, além da necessidade de conciliar liberdade e situação (ser-no-mundo), Sartre encaminha seu pensamento à ontologia. O conceito de ser-no-mundo, alternativa encontrada para superar o idealismo husserliano, traz um problema que, embora estivesse na origem de todas as dificuldades até então enfrentadas, não tinha sido devidamente formulado. É o que se percebe na introdução de *O Ser e o Nada*, em que, a partir de uma análise da ideia de fenômeno, Sartre repensa de maneira ainda mais fundamental, a consciência e qual sua possível relação com o transcendente; principalmente, como modo de superar o idealismo husserliano, trata-se de afirmar o transcendente. É assim que se dá o rompimento definitivo com Husserl, grande interlocutor e mentor da nascente filosofia sartriana” (SILVA, L, D., 2010, p.7).

escolhida por Sartre para revelar isso é a pergunta pelo ser. Quando questionamos, nos desprendemos do objeto colocando nele a possibilidade de não-ser e, para isso, é preciso que o homem seja em si mesmo afetado de não-ser, isto é, que ele seja em si mesmo liberdade. Vejamos agora como se dá para Sartre a questão da nadificação, a partir da análise da parte *O Problema do Nada*, presente na primeira parte de *O Ser e o Nada*.

1.2 A Nadificação

Já mostramos que Sartre desenvolveu a fórmula da intencionalidade partindo de Husserl: “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SARTRE, 2009, p.22).³⁰ Esta frase, a princípio simples, contém uma série de desdobramentos teóricos que estruturam toda a filosofia sartriana. Por isso, antes de continuar nosso trabalho, precisamos fixar alguns elementos basilares.

A consciência em Sartre é ato – movimento em direção às coisas – e este ato é nadificação que se bifurca para separá-la de si (seus estados anteriores) e do mundo. É ela que percebe, relaciona e significa o mundo à sua volta. Esse mundo existe por si, porém como massa indeterminada, enquanto que a consciência é capaz de significar o mundo, mas só existe nesta relação com o objeto que nega. Por meio da negação da consciência a massa indistinta das coisas são organizadas e estruturadas, compondo o mundo.

Deste modo, o concreto só é possível pela nadificação. Porque a consciência é nadificação (de si e do ser) ela se desgarra (realiza um recuo nadificador) organizando o mundo a sua volta. A consciência é negação do ser porque não tem ser próprio, ela é nada de ser. Ela é intenção em direção ao objeto, que se desgarra pela fissura do nada, nadificando a si e as coisas, fazendo surgir o mundo. Assim, a ideia de *nada* e de *nadificação* são conceitos fundamentais para compreender a filosofia sartriana. O senso-comum entende que o *nada* é pura indeterminação

³⁰ “Toute conscience, Husserl l’a montré, est conscience *de* quelque chose. Cela signifie qu’il n’est pas de conscience qui ne soit *position* d’un objet transcendant, ou, si l’on préfère, que la conscience n’as pas de « contenu »” (SARTRE, 1943, p. 17).

e o conceito de *nadificação* parece, à primeira vista, uma abstração teórica sem relação com o real. Talvez seja esse o motivo da estranheza a esses termos, tão correntes ao longo da obra *O Ser e o Nada*, e que podem dificultar o estudo desse autor, já que este não é o sentido dado por Sartre.³¹

Para trabalhar esta questão propomos demonstrar, nesta parte, o que é a nadificação e como ela refere-se a uma conduta concreta. Veremos, acompanhando a primeira parte da obra *O Ser e o Nada*, intitulada *O Problema do Nada*, que para Sartre a realidade humana é uma totalidade sintética de consciência e objeto. Esta precisa ser estudada como um todo para ser entendida, assim, é preciso partir da compreensão de uma conduta humana. A conduta escolhida é a *pergunta*, a qual revelará que (diferente do que o senso-comum acredita) o não-ser e o nada fazem parte da realidade humana. A partir daí, mostraremos que o filósofo francês recusa a teoria do nada como indeterminação e do não-ser como juízo sobre o real, pois para ele o nada é uma revelação do ser que tem seu fundamento no real (e não na subjetividade).

Neste ponto, nós questionaremos – ainda acompanhando o movimento textual sartriano –: de onde surge o Nada? Pois o ser é plenitude e não poderia gerar o nada, e o nada também não pode nadificar-se. Para responder a esta questão iremos explicar que a origem do nada se encontra no homem, porque ele é em si mesmo seu próprio nada. O homem é perpétua nadificação que o separa de si e do mundo.

Pretendemos mostrar que o nada e o não-ser descobertos através do estudo de uma conduta humana são a origem da negação e pertencem à realidade humana. E a nadificação, longe de ser mera abstração teórica, é o que permite fazer surgir a realidade humana, podendo ser observada em qualquer comportamento. Por isso, mostraremos, por fim, a forma pela qual a nadificação faz surgir o não-ser em meio ao ser em um momento qualquer como a espera de um amigo no bar.

³¹ Para Sartre a negação não é o contrário do ser como um jogo de luz e sombra, nem tem seu fundamento em um nada extramundano. O ser é primeiro colocado, depois negado. Isso significa que ser e nada não se dão como contrários contemporâneos, de outro modo, o nada é posterior ao ser. Por exemplo, o uso cotidiano em que empregamos a palavra nada contém em si uma especificação do ser ao qual nega. Quando eu digo: “não toque em *nada*”, peço que não encoste em *nada* dentro de uma série de objetos aos quais faço referência. O objeto, ou ser, existe por si, ele independe da consciência e do nada (sem uma consciência que percebesse o mundo o ser continuaria a existir em sua plenitude). Mas a total desaparecimento do ser resultaria na desaparecimento do nada, já que o nada é extraído do ser pela negação. O nada não é, não tem ser próprio, ele só existe na superfície do ser – o nada é negação do ser e surge posterior ao ser, em sua superfície. Dessa forma, o nada só se dá nos limites do ser, dentro da realidade humana.

Com essa imagem Sartre explica como a nadificação está presente em nosso cotidiano e a todo o momento nos deparamos com o nada e o não-ser. Quando procuro meu amigo no bar faço os objetos do local desvanecerem – o que é a primeira forma de nadificação – e se tornarem o fundo de minha busca por Pedro. Mas Pedro não está, encontro sua ausência e o não-ser de Pedro sustenta minha negação. De fato, foi minha consciência que formulou o juízo “Pedro não está lá”, mas esse juízo está fundamentado na falta de Pedro porque sua ausência é real: seu não-ser é um fato objetivo que constatei. Portanto, a nadificação permitiu ao homem questionar o ser, organizando a plenitude do bar como um quadro, em sua busca por Pedro; e a ausência de Pedro, seu *não-ser*, é um fato real.

A conduta concreta como reveladora do não-ser

Indicaremos que a consciência é sempre relação com o objeto em uma totalidade sintética que não pode ser pensada separadamente; por isso, para compreender esta relação, precisamos partir da totalidade: uma conduta concreta. A conduta que examinaremos é a pergunta, ela nos mostrará que a consciência coloca no mundo a possibilidade de negação e, assim, faz surgir o não-ser.

Sartre afirma – no primeiro capítulo de *O Ser e o Nada*, texto que acompanharemos a partir de agora – que ao tentar relacionar a consciência e os objetos chegou a um impasse análogo ao de Descartes quando tentou relacionar a alma com o corpo. A lição que ele tira é: “[...] podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é síntese” (SARTRE, 2009, p. 43).³² Assim como Descartes chegou a um impasse tentando remontar a relação do *cogito* com o mundo, ou seja, a substância pensante e a substância extensa, Husserl também começou a estudar o que é uma totalidade sintética a partir de uma só parte, a consciência. O filósofo alemão começou pelo abstrato, isso é, reduziu o mundo ao correlato noemático da consciência, e permaneceu em seu campo transcendental das essências sem conseguir depois disso alcançar, verdadeiramente, às coisas mesmas; desse modo, ao começar a análise

³² “[...] ce qu’on peut retenir, c’est qu’il ne convient pas de séparer d’abord les deux termes d’un rapport pour essayer de les rejoindre ensuite: le rapport est synthèse” (SARTRE, 1943, p. 37).

separando as partes, nem Husserl, nem Descartes – segundo Sartre – puderam remontar corretamente o todo.

Para pensar o concreto é preciso partir da relação de síntese. Como tentamos mostrar, a consciência é relação ao objeto e não existe consciência que não seja consciência *de* algo; ela é nada de ser e só existe em relação a outro ser que nega. Não existe de um lado o nada de ser e do outro o objeto para, em seguida, ocorrer a relação entre os dois termos; de outro modo, essa relação é de síntese. O ser-em-si, ou objeto, existe sozinho e por si mesmo, porém, sem nenhuma significação; já a consciência apreende o fenômeno e o significa como objeto no mundo, mas não pode ser pensada de forma isolada. Por essa razão, a nadificação faz surgir em um único ato consciência e objeto ou o concreto. Esta concretude é, portanto, uma totalidade sintética e deve ser pensada sempre em relação. Isso porque, como visto na primeira parte deste capítulo, esta relação entre consciência e objeto faz parte da própria estrutura do ser da consciência (ou da sua falta de ser). O que Sartre propõe é começar a entender a relação entre consciência e objeto não separadamente, mas em sua totalidade. Essa totalidade é revelará suas partes. E para isso investigaremos uma conduta humana concreta e apreensível. A conduta que ele usou para investigar é a interrogação.

A pergunta aqui não é um questionamento entre duas pessoas, ela é uma busca pelo ser: uma interrogação do homem ao mundo. A dúvida precisa de uma consciência que interroga e um objeto que é interrogado. O objeto interrogado é ser em sua plenitude e identidade infinita. Ao perguntar por sua maneira de ser, ou pelo seu ser mesmo, espero por uma resposta do ser. Aquele que pergunta consegue, portanto, se desprender da causalidade do ser, se separando do objeto interrogado nadificando-o – quem pergunta faz desvanecer o real para obter a resposta de sua interrogação e, deste modo, realiza um recuo na positividade do ser introduzindo a possibilidade de negação no seio da plenitude. Aquele que pergunta fica no estado de indeterminação aguardando uma resposta do ser que pode ser positiva ou negativa. A própria pergunta contém a possibilidade de resposta sim ou não.

Quando pergunto: “Esta atitude nos revela o quê?” (SARTRE, 2009, p.45),³³ a revelação do ser pode ser positiva ou negativa. Essa atitude pode tanto revelar a relação do homem com o mundo, como pode nos revelar que essa conduta não existe. A interrogação coloca a possibilidade da negação e, dessa forma, de que o *não-ser* seja revelado. Não poderíamos

³³ “Que nous révèle cette attitude?” (SARTRE, 1947, p. 39).

entender que o não-ser revelado seja uma pura ficção, se ele fosse apenas uma construção subjetiva, a pergunta não teria sentido ou validade. A pergunta só tem validade se a negação encontrada também tiver. A pergunta pelo ser espera uma revelação real dele e coloca a possibilidade da existência de uma resposta negativa; desta forma é o ser que revela e sustenta a negação.

Quando pergunto existe em meu saber o não-ser: eu não sei – por isso pergunto. Também não sei qual será a revelação do ser, ela poderá ser positiva ou negativa. Assim, existe o não-ser no saber e a possibilidade de uma resposta negativa do mundo. E ainda que a resposta do ser seja positiva, ela conserva ainda outra negação: a limitação. Em uma afirmação “[...] aquilo que o ser *será* vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que *não é*” (SARTRE, 2009, p.46).³⁴ Toda afirmação contém em si uma limitação do ser: “é dessa forma e *não* de outra”; existe uma negação. Se isto é uma cadeira, então não é lápis, não é quadro, não é mesa.

Portanto, a interrogação revela que a realidade humana está repleta de não-seres: o não-ser no saber de quem interroga, a possibilidade permanente de resposta negativa e o não-ser que circunscreverá toda resposta positiva, já que o não-ser é o limitante da afirmação. Foi a consciência quem colocou o *não-ser* como possibilidade ao realizar um recuo nadificador na percepção do ser para questioná-lo. Isto pode ser feito porque a consciência é nadificação de si, ela está desgarrada de si e dos objetos pela fissura do nada – e como veremos ela é em si mesma seu próprio nada. Mas, por hora, basta notar que na relação entre homem e mundo existe não apenas plenitude e positividade de ser, existe também o não-ser e a negação.

Podemos encontrar o não-ser porque partimos da totalidade sintética do homem no mundo, ou seja, uma conduta, neste caso, a interrogação. Ela mostrou a possibilidade permanente do não-ser em nossa volta. Mas o ser não pode gerar o não-ser e, certamente, foi a consciência quem colocou o não-ser como possibilidade e realizou a negação; seria isso suficiente para afirmar que o não-ser que descobrimos aqui é só uma proposição judicativa? Tentaremos mostrar a partir de agora que não: a negação que encontramos tem seu fundamento no não-ser, ela é uma revelação do real. Negação e nadificação são condutas concretas humanas, e o *não-ser* e o *nada* são existências objetivas da realidade humana.

³⁴ “[...] Ce que l’être *sera* s’enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu’il *n’est pas*” (SARTRE, 1947, p. 40).

O objetivo das análises desenvolvidas nesta parte do trabalho é mostrar que a nadaificação não pode ser entendida como pura abstração, já que é condição para surgir a realidade humana e pode ser percebida em uma conduta concreta. Para isso, explicamos até aqui o que é intencionalidade – toda consciência é consciência de alguma coisa – e indicamos como se dá a relação entre consciência e objeto. Vimos que a consciência é sempre consciência de algo que nega e se desprende. É a consciência que desvela o objeto e faz surgir a realidade humana como totalidade sintética entre homem e mundo. Feito isso, tentamos mostrar que essa totalidade não pode ser pensada de forma separada, em duas partes, ela deve ser entendida como um todo; dessa forma, se quisermos entender o que é a consciência e o que é objeto precisamos partir de uma conduta humana – que é o todo sintético. A conduta escolhida por Sartre, para pesquisar a realidade humana, foi a pergunta. A partir do exame da interrogação pelo ser nós percebemos que a pergunta é uma espera pelo desvelamento do ser. Esta revelação do ser pode ser sim ou não, porém mesmo que a resposta seja positiva, toda afirmação conserva em si uma negação. Assim, a interrogação, ou conduta humana, nos mostrou que entre o ser existe também o não-ser e o nada. Pode parecer de início que a negação e o não-ser são proposições judicativas que não se sustentam a partir do real. Entretanto, se isso fosse verdade, a negação não teria sentido ou validade, nem sequer a pergunta. Por essa razão, é preciso mostrar que o não-ser não pode ser reduzido à nossa subjetividade.

Pode-se cogitar que na experiência concreta nossas condutas cotidianas não revelam o não-ser. Como exemplo disso Sartre comenta um fato cotidiano como o ato de receber o troco monetário de uma compra. Recebo o troco em dinheiro de qualquer objeto que tenha comprado e guardo esse valor na carteira. O dinheiro está como existente, presença plena diante de mim, penso que me entregaram cinquenta reais e me pergunto se esse valor está correto – o que faço neste momento é colocar no ser a possibilidade dele não ser – e quando vou conferir percebo que só me devolveram vinte reais. A experiência revelou que não existem ali os cinquenta reais como eu esperava. Seguindo esta linha de pensamento, eu realizei uma comparação entre o que eu esperava e o que existia emitindo a partir daí um juízo sobre o real, e a negação que encontrei é apenas *uma qualidade do meu julgamento*, ou seja, o não-ser está, em decorrência, sustentado apenas pelas operações psíquicas da minha consciência – não é o *não-ser*, estrutura do real, que fundamenta a negação. Essa ideia estaria correta? Para Sartre não.

Ele explica que a consciência percebe o não-ser e o faz surgir nos limites de uma espera humana. A negação surgiu porque eu esperava encontrar cinquenta reais em minha carteira, ou seja, eu coloquei a possibilidade do não-ser (de não existir o dinheiro). Porém, isso não significa que a minha subjetividade gerou o não-ser a partir do meu juízo, pois é o não-ser que possibilita e fundamenta o juízo de negação.

A interrogação que faço ao ser é uma conduta pré-judicativa, eu espero uma revelação do ser que (irredutível a minha consciência) fundamenta a minha negação ou afirmação. Isso não é um juízo lógico sobre o que existe na minha carteira, é uma constatação do real, uma revelação do ser: os cinquenta reais não estão lá, percebo a ausência. Por exemplo, se meu carro sofre uma pane, interrogo suas peças para descobrir o que existe de errado. Quando interrogo o carburador, as velas ou o motor e percebo que eles não tem nenhum problema, encontro o não-ser. “O que espero do carburador, o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio, não é um juízo, mas uma revelação de ser com base na qual possa emitir um juízo” (SARTRE, 2009, p.48).³⁵

Assim, a relação da consciência com o objeto, neste caso, a interrogação coloca a possibilidade do não-ser. Outro exemplo que Sartre trabalha, e que mostra a relação da consciência com o mundo como reveladora do não-ser, é a destruição. Ela contém a mesma estrutura da interrogação: para que haja destruição é preciso que uma consciência formule um juízo sobre o real e isso não significa que a destruição se reduz à minha subjetividade. É certo que somente pelo homem pode surgir a destruição, ele compara o presente e passado e formula um juízo. Sem uma consciência que perceba o mundo, antes e depois do ciclone existe ser e mais ser em profunda indeterminação. É a consciência que coloca a fragilidade das coisas e lhes dá a possibilidade de destruição – o que é também uma forma de nadificação, pois a fragilidade é uma possibilidade permanente de não-ser. O homem torna a cidade frágil, por exemplo, porque elabora um conjunto de medidas de proteção. Ele coloca a possibilidade de destruição da cidade, o que é um fato objetivo e irreversível. Portanto, a destruição é, assim como a negação, uma revelação do ser que minha consciência constata. Esta possibilidade de *não-ser* se deu nos limites da espera humana, porém, longe da negação se reduzir a minha pura subjetividade, ela é um fato objetivo constatado pela minha

³⁵ “Ce que j’attends du carburateur, ce que l’horloger attend des rouages de la montre, ce n’est pas un jugement, c’est un dévoilement d’être sur le fondement de quoi l’on puisse porter un jugement. Et si j’attends un dévoilement d’être, c’est que je suis préparé du même coup à l’éventualité d’un non-être” (SARTRE, 1947, p.42).

consciência. O não-ser, assim como o ser de um objeto, não pode ser reduzido à minha subjetividade.

O não-ser que encontramos por meio do estudo das condutas humanas não é uma abstração evanescente ou um juízo subjetivo; ele é uma revelação do real. É a consciência que percebe o não-ser, mas isso não significa que o não-ser não tenha fundamento, pois assim se perderia todo o sentido falar em negação. Em todos os exemplos, como a busca pelo dinheiro em minha carteira ou a interrogação sobre as peças do carro, primeiro coloquei o ser como existente, o organizei para realizar nele uma procura e constatei o não-ser. Assim, a negação não se afirma em um nada extramundano, ela se afirma na negação de uma parte do ser e é uma estrutura fundamental para que surja a realidade humana. O nada e o não-ser fundamentam as negações e se dão dentro dos limites da realidade humana.

Mas os objetos, que são plena positividade, não poderiam dar ao nada sua origem, nem o nada poderia nadificar-se, fazer-se nada. Com isso, podemos perguntar, *de onde vem o nada?* É o que tentaremos mostrar a seguir.

O nada não pode se nadificar, já que para realizar o ato de se nadificar é preciso ser, logo, o nada não tem a capacidade de nadificar a si – o nada é nadificado. Os objetos fechados em-si, plena positividade, também não podem gerar o nada, já que ser só pode gerar ser. Para gerar o nada é preciso um desprendimento do ser e das séries causais do determinismo que originam mais ser. Para fazer surgir o nada no bojo do ser, é preciso uma monstruosidade que em si mesma seja desgarramento, ou seja, nadificação. Para produzir o nada o ser também deve se afetar pelo nada, pois seria impossível que este ser permanecesse em sua plenitude enquanto gerasse distante de si o nada. Assim, este ser deve produzir o nada em si mesmo enquanto se afeta de não ser: este ser é a consciência.

Como o homem pode fazer surgir o nada? A consciência não tem ser próprio e nasce como negação de algo que arranca de si mesma para negá-lo. Uma vez que só existe como relação a outro ser, como perpétua autonadificação, o homem se desprende do ser para negá-lo. Ele está constantemente se dirigindo ao ser para nadificá-lo – posicionando o mundo como existente e se desgarrando – fazendo o real desvanecer. Dessa forma, a consciência realiza um recuo nadificador em meio ao ser, colocando a possibilidade do não-ser.

Ora, ser só pode gerar ser, o que se enquadra nas malhas do determinismo universal. Para fazer surgir o nada é preciso que um ser se desprenda da causalidade. É o que a consciência faz: ela se desgarrar do objeto, assim, pode interrogá-lo e esperar uma resposta, colocando a possibilidade do não-ser. É isto que a interrogação faz, assim como as outras condutas humanas, ela se desprende dos objetos e do determinismo nadificando-os, secretando seu próprio nada entre si e o objeto; logo, a consciência é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Isto só é possível porque a consciência é negação do objeto e de si, ela se desgarrar do ser pela fissura do nada. É negando o ser que o homem traz à realidade a ausência, a falta e o nada. Eles são basilares do real e surgem porque o homem coloca no ser a possibilidade da ausência, do nada e da negação quando interroga o mundo. E mais que isso, é por meio da negação que surge a realidade humana:

Para que a totalidade do ser se ordene à nossa volta em forma de utensílios, fragmentando-se em complexos diferenciados que remetem uns aos outros e têm o poder de *servir*, é preciso que a negação surja, não como coisa entre coisas, mas como rubrica categorial que presida a ordenação e repartição das grandes massas de seres em forma de coisas. Assim, a aparição do homem no meio do ser que ‘o investe’ faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação (SARTRE, 2009, p.67).³⁶

A consciência só existe como negação. Isso significa que ela coloca o ser como existente para depois negá-lo, o que implica que a consciência seja situada e só exista como ser-no-mundo. Assim, a consciência é ao mesmo tempo relação e desgarramento. O desgarramento, como já colocamos, faz da consciência um duplo movimento nadificador de si e do mundo, logo, ela está em contínua ruptura com o ser de tal forma que os estados de consciência estão em:

[...] perpétuo desengate do efeito com relação à causa, porque todo processo nadificador exige que sua fonte esteja em si mesmo. Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer fissura pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada. Todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Ruptura que é precisamente o nada (SARTRE, 2009, p. 70).³⁷

³⁶ “Pour que la totalité de l’être s’ordonne autour de nous en ustensiles, pour qu’elle se morcelle en complexes différenciés qui renvoient les uns aux autres et qui peuvent *servir*, il faut que la négation surgisse, non comme une chose parmi d’autres choses, mais comme une rubrique catégorielle présidant à l’ordonnance et à la répartition des grandes masses d’être en choses. Ainsi la surrection de l’homme au milieu de l’être qui « l’investit » fait que se découvre un monde” (SARTRE, 1943, p. 59).

³⁷ “[...] La succession de mes « consciences » est un perpétuel décrochage de l’effet par rapport à la cause, puisque tout processus néantisant exige de ne tirer sa source que de lui-même. En tant que mon état présent serait un prolongement de mon état antérieur, toute fissure par où pourrait se glisser la négation serait entièrement bouchée. Tout processus psychique de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat e le présent. Cette coupure est précisément le néant” (SARTRE, 1943, p.62).

Para Sartre essa ruptura entre os estados de consciência não foi interrompida por um objeto ou repartido por algo exterior. Essa ruptura foi separa pelo nada e precisamente por ser nada não pode ser ultrapassado – só é possível superar um obstáculo quando existe algo a ser suplantado. Assim, a consciência é nadificação dos objetos do qual se desgarra e de seu estado anterior, separado de si por um nada que é intransponível.

Os estados de consciência estão separados pela fissura do nada, isso significa que minha consciência atual está desvencilhada de seu passado e seu futuro. Tenho consciência do meu estado de consciência anterior, isto é, posso lembrar dele, colocá-lo como objeto diante de mim; porém, ele jamais será causa do meu estado de consciência atual. Essa impossibilidade da consciência ser determinada pelos objetos e por si mesma, já que é perpétua nadificação e desgarramento de si e das coisas, Sartre chama de liberdade.

A liberdade, com veremos na parte *Liberdade absoluta e concreta*, não possui o sentido de possibilidade de obter o que se deseja. A liberdade aqui é o desgarramento da consciência que a separa de seu passado e do mundo. Porém, antes de abordarmos este assunto, pretendemos finalizar a explicação sobre a nadificação com um exemplo cotidiano utilizado por Sartre, a saber, a espera por Pedro no bar. Ele sintetiza os elementos apresentados aqui e mostra que, embora nossa terminologia pareça abstrair-se do real, estamos tratando de algo concreto.

A Nadificação como forma de organizar o real

A nadificação é esse perpétuo desgarramento da consciência das coisas e de si que a faz posicionar o ser como existente e negá-lo. Ela permite ao homem realizar um recuo nadificador colocando no mundo a possibilidade do não-ser. O não-ser encontrado é o fundamento da negação. O nada encontrado é o que sustenta a negação e, mais que isso, o não-ser e a negação são condições necessárias para que surja a realidade humana. Para clarificar este arcabouço teórico e, concluir este trabalho, podemos exemplificar como a nadificação da consciência faz surgir o nada em meio ao ser de forma concreta.

Vou ao bar encontrar Pedro e chego atrasado, será que Pedro me esperou? Olho o bar, percebo que Pedro não está lá. Para Sartre, a ausência de Pedro é uma revelação do ser que eu intui. Observo o ambiente, as pessoas, mesas, cadeiras, bebidas, o que é plena positividade de

ser. Ao perguntar por Pedro faço o real desvanecer nadificando-o. Eu transcendo essa percepção: vou além do que percebo e uso esse cenário apenas como um quadro para a minha busca por Pedro. A organização sintética do bar como pano de fundo no qual Pedro deve aparecer é a primeira forma de nadificação. É a consciência, em seu movimento intencional, que faz desvanecer certo grupo de objeto, para ressaltar outro – ela estabelece a relação entre os seres e não-seres ao perceber o real. Esta primeira forma de nadificação, que faz desvanecer o bar, é condição da busca: somente sobre esse fundo que a ausência de Pedro pode ser revelada. Pedro não está – tudo que encontro é sua ausência – minha espera pelo ser encontrou o nada. Assim é a negação que está sustentada pelo não-ser de Pedro.

A falta de Pedro é o nada que encontrei sobre o fundo do bar que nadifico e a ausência dele é um fato objetivo. “[...] É Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar” (SARTRE, 2009, p.51),³⁸ dessa forma, a negação, o nada e a ausência são constatações objetivas da consciência em que ela organizou o real esperando uma resposta do ser. E como explicamos, o homem traz ao mundo o nada e o não ser, porque ele está separado do ser que arranca de si como perpétua nadificação. A nadificação ou desgarramento foi a condição necessária para que eu pudesse me desvencilhar da percepção do bar e perguntar por Pedro. A própria percepção já é nadificação, pois como colocamos, a consciência é um duplo movimento nadificador que se bifurca desgarrando-se dos seus estados anteriores e dos objetos intencionados.

A introdução ao conceito de intencionalidade nos permitiu entender que a relação entre consciência e mundo é uma totalidade sintética que precisa ser estudada a partir do todo e não de suas partes. Por isso, nos dirigimos a uma conduta humana, a interrogação, esta nos revelou existir entre o ser também o não-ser e o nada. Vimos que o nada não é um juízo; ele é o fundamento da negação; na destruição, por exemplo, com a passagem de um ciclone, aquilo que a cidade era não é mais, foi destruída. Isso não é um juízo, é uma constatação do real. Ela foi possível porque uma consciência colocou no ser a possibilidade dele não-ser, o que é chamado de fragilidade. O mesmo ocorre com a interrogação, quando pergunto coloco no ser a possibilidade dele não-ser e a negação que encontro é um fato. As negações são condições

³⁸ “[...] c’est Pierre s’enlevant comme néant sur le fond de néantisation du café” (SARTRE, 1947, p. 44).

para que exista realidade humana, uma vez que todo ser emerge circunscrito sobre o fundo daquilo que não é.

Mostramos que a negação não é um juízo sobre o real, ela faz parte da realidade humana e se fundamenta no nada. O nada se extrai do ser como negação, logo, se dá nos limites do mundo. Portanto ele precisa ter sua origem pensada a partir do ser, *mas qual ser?* Revelamos que o ser que faz surgir o nada é o homem, porque em si ele é mesmo seu próprio nada. Afirmar que a consciência é seu próprio nada sintetiza a intencionalidade da consciência, que só existe como negação do ser que arranca de si enquanto perpétua nadificação. A nadificação é este desgarramento da consciência que a separa do mundo e de si, e pode ser encontrada em todas as condutas humanas concretas, como mostramos por meio da interrogação. Dessa forma, nós encontramos ferramentas a partir das quais concluimos a teoria aqui explicada mostrando o exemplo dado por Sartre de Pedro no bar.

Para encontrar meu amigo no bar – assim como para buscar o defeito da pane no carro – faço desvanecer os objetos à minha volta e o uso como o fundo para minha busca por Pedro. Essa forma de organizar o real para transcendê-lo, neste caso com o objetivo de encontrar Pedro, é uma forma de nadificação. Ela é uma conduta concreta humana uma vez que é nossa capacidade de se desgarrar do real para buscar ou projetar o não-ser. (Como vimos, ela é inerente à consciência, porque em si mesma ela é perpétua nadificação – de um lado, a consciência é sempre relação com o ser, ou seja, não pode ser pensada de forma abstrata fora do real, ela se dá apenas no concreto e, de outro, ela é sempre desgarramento do objeto, logo, nadificação). No momento em que busco um objeto que preciso, estou fazendo o real desvanecer buscando o não-ser; da mesma forma, no momento em que percebo um objeto nadifico o real à minha volta transformando a massa indiferenciada das coisas em minha situação, assim, ausência e presença de um objeto revelam a nadificação.

A consciência só existe como consciência de um objeto que ela não é, com o qual não se identifica e por isso se desgarra, desse modo, ela é vazia de conteúdos. Ela é perpétua nadificação que se desvencilha de si e dos objetos nadificando-os. A consciência só é capaz de nadificar um objeto porque ela é nada de ser. Ela não possui um interior com natureza ou essência definida, dado que não passa do exterior dela mesma e está separada de seu passado e presente pela fissura do nada, dessa forma, a nadificação da consciência implica a liberdade e o homem é injustificável. O mundo a sua volta não o justifica, pois está separado das coisas,

é ele quem dará à situação à sua volta um significado. Suas resoluções atuais não são causas do seu comportamento futuro e seu passado não é o suficiente para determiná-lo (porque está separado de seus estados pela fissura do nada). Desse modo a consciência não possui nem dentro, nem fora de si, auxílio para justificar suas decisões. Sem essência, o homem será o que fizer de si, absolutamente responsável por sua ação.

Contra isso podem questionar que em situação o homem é determinado pela sua facticidade, porém não é o estado das coisas que determina minha ação. A ação não é uma simples reação às condições atuais como se a consciência reagisse aos dados exteriores da mesma maneira que moléculas químicas entram em reação a determinados compostos. A ação é realizada com vistas a atingir um fim livremente inventado pelo homem. A consciência, potência nadificadora, apreende o real, *aquilo que é*, transcende-o projetando um fim, *o que não-é*; e, somente a luz deste *não-ser* inventado livremente atribui um significado ao presente.

Nenhum fato ou situação é capaz de determinar a consciência a agir. O que *é* não pode ser causa do que *não-é*, ou seja, as condições históricas *são* e não podem ser causas da projeção que *é falta e não-ser*. É a consciência, por meio da sua potência nadificadora, que recua diante do mundo, posicionando o fato como insuportável ou tolerável e, por conseguinte, fazendo dele o motivo para sua ação.

1.3 A Liberdade

A relação entre a consciência e o mundo, como tentamos mostrar, implica a liberdade.³⁹ A consciência é falta de ser, um movimento que nada carrega e a nada se prende, dessa forma, ela é absolutamente livre. Sem essência não existe nada no homem que possa determiná-lo ou gere normas comportamentais do que é natural ou não. E enquanto negação ele está desvencilhado dos objetos, significa o mundo a sua volta e doa significado à sua situação. É livremente que a consciência nadifica o mundo, o transcende e inventa seus próprios fins.

³⁹ Nosso escopo é mostrar que a liberdade em Sartre é concreta, portanto não cabe aqui explicar o sentimento de angústia (consciência refletida de liberdade) e má-fé (tentativa fracassada do homem de fugir da liberdade). Para mais detalhes sobre o conceito de má-fé indicamos a obra de Burdzinski, intitulada *Má-fé e Autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean Paul Sartre*.

Uma parte de seus comentadores entendeu que essa liberdade, por ser absoluta, não poderia ter relação com o real. Segundo estes, Sartre caiu num idealismo defendendo uma “liberdade de pensamento”. Jolivet, um destes críticos, entendeu que a liberdade em Sartre existe anterior à relação entre homem e mundo, o que chamou de “Liberdade Pura”. Essa Liberdade Pura estaria completamente ausente de determinação; de acordo com ele: “só no céu platônico das Idéias poderia subsistir uma Liberdade em si, mas infelizmente não há nenhum céu das Idéias” (JOLIVET, 1968, p.91). O autor acaba, por fim, afirmando que existe uma liberdade interior do pensamento e uma exterior que permite a ação; segundo ele, a liberdade sartriana estaria restrita ao pensamento como abstração.

Para esclarecer estas interpretações equivocadas nós argumentaremos aqui, com base na *Quarta parte: Capítulo 1: parte II – Liberdade e Facticidade: a situação*, da obra *O Ser e o Nada*, que a liberdade é absoluta e, ao mesmo tempo, concreta, o que Sartre chama de paradoxo da liberdade. A liberdade só existe situada e só existe situação pela liberdade. Como veremos, ela é absoluta porque nenhum obstáculo tem valor em si mesmo, o significado do fato como empecilho só existe a partir da escolha dos fins e, ao mesmo tempo, a liberdade é concreta, porque só existe consciência com relação a um objeto resistente – o obstáculo é necessário como aquilo que separa minha vontade do meu fim.

A liberdade trabalhada aqui não é anterior à relação entre homem e mundo, como criticou Jolivet. A consciência em Sartre não cai no solipsismo flutuando no nada: ela está desvencilhada dos objetos, porém só existe na relação com os objetos. Como vimos, “[...] ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência” (SARTRE, 2009, p.33).⁴⁰ Como ser consciência é ser liberdade, a liberdade só existe em situação, na facticidade do real que lhe oferece resistência. Assim, a liberdade em Sartre não está “pura” escolhendo seu mundo ideal, esta liberdade pura sem resistências seria esquizofrenia, alucinação, sonho ou céu platônico. A liberdade, tal como Sartre definiu, só existe no mundo.

Desta forma, mostraremos na parte intitulada *A Liberdade* que o homem não pode escolher o local em que nascerá, sua época ou classe social. Estas condições são a sua facticidade. Porém, a sua situação não é um fator determinante, já que só existe a partir da liberdade – sem uma liberdade que significasse o mundo existiria apenas o em-si. Se este mundo aparece

⁴⁰ “[...] Être conscience *de* quelque chose c’est être en face d’une présence concrète et pleine qui *n’est pas* la conscience” (SARTRE, 1943, p. 27).

como resistente, é porque minha liberdade projeta um fim diferente do meu estado de coisas atuais.

Após esclarecer estas questões desenvolveremos, em *A Ação e Emoção como Significantes*, que a situação possui o significado criado pelo homem e este será doado pelas condutas humanas, como ação e emoção. Apenas as condutas concretas estruturam e revelam os fins que o homem escolheu, assim, não poderia existir significação como intenção vazia e a liberdade, em Sartre, só existe no real. Estas condutas revelam o valor doado à situação e, por fim, revelam o próprio homem, uma vez que essas são significantes de seu projeto original – ideia que veremos concluindo o *Capítulo 1*. A escolha originária nos permite compreender a correlação entre comportamentos repetitivos que não são resultados de determinismos. Em Sartre a ação é livre, mas não é completamente aleatória, pois se relaciona com o projeto.

Para explicar este conceito, retornaremos brevemente à ideia de consciência como vazio, o que nos permitirá revelar que a consciência enquanto nada é desejo de Ser. A ontologia nos permite compreender que os homens buscam Ser para fugir da contingência, o que não é passível de realização. A forma como cada sujeito decide vivenciar esta projeção não subsiste como uma decisão abstrata e pré-existente ao ato que coordenará sua vida – o projeto não é uma estrutura determinante do ato –, já que são as ações, as emoções, os desejos e as diversas condutas livres que constituem e reafirmam a projeção – estes são significantes que constroem e remontam ao projeto. A forma como cada homem busca singularmente realizar este ideal é estudada pela psicanálise existencial. Como veremos, ela busca compreender como cada sujeito particular elegeu e vive seu projeto original, dado que a projeção ideal não poderá ser abandonada. A escolha original poderá ser realizada de diversos modos – na autenticidade, má-fé, nos complexos, sucessos sociais e produtivas ou não – o que não é possível é não escolher.

Liberdade Absoluta e Concreta

É uma ideia compartilhada por certos críticos de Sartre que a liberdade encontra obstáculos na facticidade – o que nos impede de realizar plenamente nossa vontade ou obter sucesso em nossos empreendimentos – e, portanto, ela não é absoluta. Contra os defensores do

determinismo, mostraremos de início que a organização do mundo é feita pela consciência; desta forma, o homem só existe em situação, mas a resistência que ela oferece dependerá da sua projeção. Em seguida, veremos que a escolha implica agir modificando o real à nossa volta para alcançar um fim, logo, a resistência do real é necessária para a existência da liberdade.

O homem parece ser fruto de seu tempo; do resultado das condições históricas que viveu e alienaram sua liberdade. E quanto à alienação, ela constitui um empecilho contra a liberdade? Em primeiro lugar, é preciso lembrar que só se aliena uma liberdade; não seria possível alienar uma pedra, por exemplo. A liberdade é ontológica, logo, é absoluta em situação; jamais alcançaremos um grau de desalienação absoluta, porque a liberdade só existe situada, nas relações com o outro, porém, mesmo alienado, o homem continua escolhendo a si no mundo, responsável por suas ações.

Nesse contexto antropológico, ou seja, a situação, encontramos obstáculos. Estes não são argumentos contra a existência da liberdade, já que é apenas por meio da liberdade que o existente ganha sentido. Esta ideia pode ser explicada por meio da análise do que é a ação. Toda ação é intencional, ela é projeção de um objetivo (mas não existe distinção entre intenção e ato: é a ação que revela minha intenção, escolher é agir no mundo com vistas a atingir um fim). É a partir desta finalidade livremente escolhida que o homem ilumina seu presente e significa o real. Só existe resistência a se vencer a partir do momento que se cria um objetivo para atingir – se não quero nada, nada me impede.

Sartre exemplifica com as relações que o homem pode estabelecer com uma montanha. Uma rocha é um ser em bruto, neutro. Seus atributos específicos, embora sejam apreendidos por minha consciência, existem por si e independem de minha subjetividade, como sua altura, localização, inclinação, etc. Porém, o rochedo irá adquirir sentido por meio de minha liberdade ao ser integrada à minha situação. Se eu tentar escalar, a montanha aparecerá para mim como obstáculo a ser superado; mas, se estou indo ao supermercado e a vejo, ela torna-se parte da paisagem e sua existência me é indiferente. É somente a partir do posicionamento prévio de um fim que o existente bruto ganha significado.

Não existe obstáculo absoluto, ele surge apenas a partir de minha liberdade. Se tento escalar a montanha meu corpo aparecerá como fraco, mal treinado e sem resistência, porém, se desejo trabalhar em um escritório, meu corpo não constitui nenhum problema. Para Sartre, foi o homem que significou seu corpo como franzino ao colocá-lo contra o rochedo e significou a

montanha como obstáculo ao tentar escalar. Se, de outro modo, ele permanecer na cidade, trabalhando apenas intelectualmente em um escritório, seu corpo não será visto como mal treinado.

Assim estes exemplos revelam como a liberdade em Sartre é absoluta, dado que é a própria liberdade que inventa seus obstáculos. Falta ainda mostrar que a impotência para conseguir o que se quer também não constitui, para nós, um argumento contra a liberdade.

A resistência do mundo é condição essencial para que eu exerça minha liberdade, já que é por meio dela que a liberdade é separada de seu fim, dessa forma, é esta resistência mesma que me permite projetar certa mudança no real e agir. Agir é transformar o real para atingir um objetivo, logo, ele precisa ser diferente da minha situação atual.

Se não existisse distinção entre a vontade e a ação, não existiria também a liberdade. Se querer algo fosse o suficiente para que o desejo se realizasse, cairíamos em um sonho; este mundo ilusório seria recriado a cada nova vontade. E, por conseguinte, este seria o fim do que entendemos por liberdade, pois também não existiria o ato livre para atingir o fim projetado. A escolha só existe enquanto ação que modifica o real, logo, a liberdade se dá no mundo real, com seus obstáculos. Nas palavras de Sartre:

Mas, sendo assim, a ordem mesmo dos existentes é indispensável à própria liberdade. É por meio deles que a liberdade é separada do e reunida ao fim que persegue e lhe anuncia o que ela é. De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente (2009, p.595).⁴¹

No intuito de atingir esse fim o homem precisará dispor de meios para alcançá-lo, mas se ele obterá êxito ou falhará, não cabe aqui, pois o sucesso do ato é indiferente para a existência da liberdade. O importante é ressaltar que é preciso distância entre intenção e fim para que o homem possa *determinar-se por si mesmo a querer*, o que só é possível na facticidade ou situação.

Um prisioneiro, por exemplo, não pode simplesmente desejar retirar-se da prisão para sair do cárcere: ele está condenado a ficar preso. Significa que ele é determinado? Significa que a

⁴¹ “Mais, s’il en est ainsi, l’ordre même des existants est indispensable à la liberté elle-même. C’est par eux qu’elle est séparée et rejointe par rapport à la fin qu’elle poursuit et qui lui annonce ce qu’elle est. En sorte que les résistances que la liberté dévoile dans l’existant, loin d’être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant” (SARTRE, 1943, p. 528).

liberdade em Sartre é uma liberdade interior em que o homem só pode sonhar em ser solto? Não, isso significa que o prisioneiro pode aceitar permanecer preso, pode fazer rebeliões, planejar sua fuga, tentar escapar e em último caso, pode cometer suicídio. Mas ele não poderia tentar fugir se não estivesse preso, isto é, ele não poderia revoltar-se contra o nada. Se realizo um ação no mundo, se me revolto ou busco determinada condição, é porque estou situado.

Isso implica também a responsabilidade por sua situação – aceitar, rejeitar ou revoltar-se são posturas que ele pode assumir diante de sua facticidade. Minha liberdade está comprometida em sua relação com o dado que nadifico, estabeleço relações e ilumino a partir de minhas projeções. Pela escolha que faço de mim mesmo no mundo, faço também com que o em-si se revele. E iluminando esse dado a partir de meus fins descubro o mundo como motivo para a revolta ou para a condescendência. Revelo como o estado das coisas aparece para mim que podem ser opressores, favoráveis ou auxiliares; enfim, faço existir minha situação. E, uma vez que esta situação não está dada – ela se faz a partir de minha relação com o mundo –, sou responsável por retomar e resignificar constantemente minha situação; ela é o reflexo da minha escolha. Assim, a cada escolha de si frente ao mundo o homem suporta a absoluta responsabilidade pelo mundo inteiro.

Não escolhemos ser livres, para que o homem escolhesse ser livre ele precisaria ser livre antes de surgir no mundo. A possibilidade de escolher antes de ser livre deveria também ter a possibilidade de escolher antes de ser obrigada a escolher ser ou não livre. Isto remeteria à anterioridade da escolha ao infinito, o que é incoerente; ou, de outro modo, levaria a consciência a extrair-se do nada, o que é um absurdo lógico. Não escolhemos ser livres e uma vez que nascemos não é possível não escolher: não fazer nada, por exemplo, ainda é uma escolha seja de manter-se acomodado, passivo ou condescendente. Mesmo se tentasse me livrar da liberdade, já estaria assumindo uma postura diante dela, logo, sendo livre. Assim, a liberdade é uma condenação. A própria liberdade é, assim como a facticidade do mundo, minha contingência; porém, eu assumo esta contingência quando me escolho *no* mundo livremente. Faço dessa contingência minha situação e me torno responsável por ela.

A situação contém estrutura própria como um em-si bruto e, ao mesmo tempo, minha significação; desse modo, como veremos, o homem apropria-se da objetividade do mundo para projetar sua subjetividade – ele significa livremente o real criando a situação. A liberdade é absoluta porque dota a facticidade de sentido criando seus próprios obstáculos e também é

concreta, já que a escolha de meus fins é realizada a partir do real, como projeto de modificá-lo. Nas palavras de Sartre: “[...] não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade” (2009, p.602); este é o paradoxo da liberdade.⁴² O homem é absolutamente livre de determinismos, o que não implica desconsiderar a situação.

Um exemplo analisado por Sartre que revela este paradoxo é o *meu lugar*. Nasci em certo lugar que não escolhi e junto com ele recebi uma série de condições como clima, hábitos, cultura, etc. Esta é minha contingência, porém, sou responsável pelo *meu* lugar, já que capto o mundo como dotado de sentido em relação ao meu projeto. Eu o capto como exílio, impedimento, lar, isolado ou seguro a partir de um fim. Se sonho em conhecer outro país, permanecer em minha cidade torna-se tedioso; porém, se fui exilado de minha terra natal, ela pode aparecer com saudosismo e falta. Meu lugar aparece a partir de meus fins, das mudanças que projeto. Assim, o homem só existe em meio à facticidade que não escolheu, entretanto, o significado dela surgirá a partir de sua liberdade.

O homem está imerso na história, entretanto ele é capaz de se apropriar dessas condições de maneira particular e lhe dar um significado. A objetividade da história é interiorizada pela subjetividade da consciência – não como determinante, mas como objeto que significarei – e a subjetividade é exteriorizada construindo a história. Franklin Leopoldo Silva trabalha esta, dentre outras questões, em seu livro *Ética e Literatura em Sartre*: a “interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade” são mediações (2004, p.245). E o significado da situação surge a partir delas, quando o homem interioriza a história objetiva, suas condições culturais, materiais e sociológicas, pela mediação e exterioriza sua subjetividade, por meio de seus atos, constituindo a história. O homem, ser-no-mundo, só pode ser explicado situado, isto é, a partir da apropriação de suas condições singulares e o que ele fez de si mesmo no mundo.

A situação não é simplesmente objetiva como dado puro, nem completamente subjetiva como síntese das impressões da consciência; a situação é o mundo iluminado pela consciência. Assim, Sartre nem desconsidera a situação, nem crê que a liberdade seja condicionada; ela age na história. Só existe liberdade situada, mas a liberdade ultrapassa a situação e lhe dá um sentido. O homem não pode ser reduzido à história – esta é incapaz de determinar seu comportamento – ele apropria-se da história de acordo com sua particularidade. O homem

⁴² “[...] Il n’y a de liberté qu’en *situation* et il n’y a de situation que par la liberté” (SARTRE, 1943, p.534).

constrói a si mesmo na história e a partir dela, ele é fruto das *relações* que estabelece com seu tempo.

Há uma opacidade, uma ‘hostilidade’, como diz Sartre, própria do mundo e de suas determinações objetivas, e isso choca-se com a subjetividade. Ao mesmo tempo, a subjetividade nega as determinações não para fazê-las desaparecer, evidentemente, mas para transformá-las em mediações de sua própria realização. Dessa forma, não há oposição completa entre história e subjetividade, nem inteira dissolução da subjetividade na história. Há uma superação constante de situações concretas, e é assim que se deve compreender a liberdade agindo na história (SILVA, F. L., 2004, p.234).

Descrevemos o percurso da ontologia fenomenológica de Sartre e com isso revelamos como estas categorias universais remetem ao indivíduo concretamente. Vimos que a nadificação faz surgir a realidade humana e o conjunto de complexos-utensílios ao organizar a massa do em-si em mundo constituindo a situação com seus obstáculos. Assim, a situação é composta pela objetividade do em-si e das significações subjetivas da consciência. A liberdade é absoluta, já que a consciência é nadificação e tem o poder de construir sua situação e, ao mesmo tempo, concreta, dado que a consciência só existe em relação ao ser-em-si. Em outras palavras, o homem só existe inserido na história, mas a história só ganha sentido a partir do homem.

Tendo indicado brevemente como a liberdade permite ao homem constituir a situação, nos aprofundaremos sobre o outro lado dessa relação, a saber, como a liberdade permite ao homem construir a si por meio de suas próprias escolhas. A consciência é perpétua autonadificação que a desgarrar de si e do ser, nas palavras de Sartre, uma monstruosidade que em si é nada de ser. A consciência está separada de seu passado pela fissura do nada e, vazia, busca o ser que lhe daria completude. Por essa razão, o homem é, em Sartre, entendido como projeção cuja finalidade ideal é ser plenitude. Como veremos na próxima parte, *todo homem é um projeto que vive a si mesmo*.

Esta nova concepção de homem, implica, por sua vez, uma nova concepção de psicanálise existencial. Como mostramos, a intencionalidade faz da consciência liberdade, dessa forma, o homem não poderá ser explicado pelo seu passado; ele é uma projeção ao futuro que ergue seus valores e constrói a si mesmo na ação. Esta ideia é trabalhada por Erlich em sua dissertação *Contribuições Do “Projeto De Ser” Em Sartre Para A Psicologia De Orientação Profissional*. A autora mostra que a explicação do ato não é realizada com a remissão ao passado descrevendo o “porque”, ela é realizada respondendo a questão: “para quê?”. Há, portanto, a *inversão* da psicanálise clássica. A ação possui um fim, ela modifica o estado de

coisas atuais para alcançar o estado de coisas ideal planejado e ainda não existente, assim, o homem não pode ser compreendido pelo seu passado, sua ação não é o resultado de um estímulo anterior, ela é projeção ao futuro rumo à falta ou carência livremente eleita e buscada pela ação.

Sartre reconhece o ganho que a psicanálise clássica trouxe ao apontar que o ato é significativo de algo mais profundo. Ele assinala, na obra *Esboço Para uma Teoria das Emoções*, que a psicanálise foi a primeira a reconhecer que a consciência produz fatos que são significantes e devem ser interpretados. O filósofo francês não discorda do resultado da aplicação do método psicanalítico, de sua compreensão de simbolizações e significantes; o que o filósofo francês questiona são seus fundamentos, uma vez que a compreensão de homem absolutamente livre estrutura-se ontologicamente na definição da consciência intencional como falta de ser e espontaneidade – o que exclui a definição de inconsciente, os recalques, o determinismo mental, etc. Apoiado nessa concepção ontológica, em oposição à psicanálise clássica, Sartre define que os fatos psíquicos são significantes do projeto original: a escolha livre de si no mundo.⁴³

Como tentaremos mostrar, por meio da análise da ação e emoção, cada gesto, na medida em que é uma escolha de si no real, constitui e expressa o projeto original e comparando as diversas condutas nós poderemos encontrá-lo. Mas a construção que o homem faz de si não desconsidera a situação, o homem age no real modificando as condições materiais ao seu redor, por essa mesma razão, para Sartre, é a ação realizada em situação que revela a intenção, os sentimentos e os fins.

Ação e emoção como escolhas significantes

Já mostramos que a situação é uma relação entre a objetividade do mundo e a subjetividade do homem. A situação é, dessa forma, o resultado das significações do sujeito sobre o em-si e só têm sentido a partir da consciência. Ser caótica ou confortável são significações que eu doei ao real, assim toda a estrutura de motivos, móveis e fins foram doadas por mim. Esta é a

⁴³ SARTRE, 2009b, p.49-50.

exteriorização da subjetividade realizada pelo homem. Mas motivos, móveis e fins não subsistem como intenção – como trabalhamos ao longo desta parte, Sartre não trata de uma liberdade pura de pensamento – eles só existem no ato, apenas a ação revela esta tríade. Assim, *cada ação carrega e estrutura a significação de mundo que escolhi*.

A ação é a modificação do real para atingir um objetivo; toda ação implica, portanto, uma falta. A falta existe em relação ao ideal inventado pelo sujeito. Por exemplo, a lua minguante não é consciente de si como falta, é a projeção humana que a compara com a lua cheia constatando a falta. O mesmo se aplica à situação. A realidade não se percebe como falta, é a consciência que constata as faltas a partir de suas projeções. Não existe na facticidade algo que seja por si mesmo faltado; a classificação da situação como insatisfatória ou miserável é um significante estabelecido pela consciência. Assim, não é a situação que contém motivos para realizar a ação, é a consciência que doa sentido ao real (a partir de suas projeções) constituindo motivos para agir. Os motivos só podem ser compreendidos em relação aos fins. Mas não existem fins e motivos antes do ato (como intenção que paira sobre a consciência). A intenção sem o ato permanece na ordem do não-ser, não existe. É o ato concreto que revela nossas intenções e seleciona motivos, móveis e fins. Por essa razão, apenas nossos atos, isto é, nossas condutas revelam as significações que doamos ao real – e, dessa forma, a liberdade trabalhada por Sartre é concreta, se exerce no real agindo (e não poderia subsistir como mera liberdade de pensamento). A ação revela a estrutura entre a escolha dos fins, a percepção da falta e a constituição dos motivos e, deste modo, a significação que doe ao real.

Na obra *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre relata o caso de um estudante que o procurou para pedir um conselho. O estudante não conseguia decidir se iria para guerra ser patriota e vingar a morte do irmão ou se permanecia com a mãe que não tinha mais ninguém para cuidar dela. O estudante esperava que ou o amor de sua mãe ou o patriotismo o conduzisse a agir – a influência mais forte dirigiria o ato. Porém, para Sartre, nenhum dos dois motivos pré-existe e define o ato. Se ele optar por ficar com sua mãe, constituirá o amor pela mãe como existente e o estabelecerá como móbil de seu ato; se ele optar por ir à guerra, constituirá o patriotismo como sua qualidade e o instituirá como motivo de sua ação. Assim, Sartre lhe revelou que a ação mostrará aquilo que o estudante considera relevante. O ato constituirá as significações do real, os motivos da ação e a escolha do estudante; ele será patriota ou filho dedicado somente depois de realizar a ação.

O homem é escolha de si que só existe em ato. Existir, para a realidade humana, é escolher, o que se dá apenas na ação que constitui a significação da situação e seu conjunto de valores. “E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim” (SARTRE, 2009, p.541).⁴⁴ O homem age, esta ação constrói e revela a projeção que ele fez de si. Assim, a liberdade em Sartre é absoluta e concreta, uma vez que, como mostramos, o homem só existe em relação à situação que significa. Mas a significação não desconsidera a concretude do real, pois não se equivale à intenção abstrata ou vontade pura, apenas a ação revela o que o homem fez de si e constrói seus significantes.

Como mostramos, o ato constituirá a significação da situação e revelará a mim mesmo. Não pré-existe uma intenção pura da liberdade antes do ato real, a intenção só existe a partir da ação que revela meus motivos, móveis e fins, dessa forma, a liberdade sartriana se dá apenas situada e concretamente. Toda ação é um significante que revela o que o homem fez de si, quais valores construiu na ação e como constituiu sua situação. A emoção é, da mesma forma, uma escolha livre do homem que deve ser entendida como significante do projeto original. Ela não é uma força irreal que o move e o destitui de sua liberdade, é uma das condutas que o homem pode assumir concreta e livremente que só existe de forma situada.

Nós podemos modificar o real agindo, o que requer certo esforço de nossa parte – para que algo mude à nossa volta é preciso trabalho. E, podemos também, diante de uma situação que singularmente designamos como complicada, adotar a emoção como uma forma *mágica* de modificar o real. Quem escolherá, embora irrefletidamente, assumir a conduta mágica ou a ação diante da situação é o sujeito.⁴⁵ Tentaremos explicar esta ideia com base em *Esboço para uma teoria das emoções*. Nesta obra Sartre não tentou desenvolver um tratado sobre as emoções, mas indicou caminhos para compreendê-las.

⁴⁴ “Et cet ensemble, c’est finalement moi-même comme transcendance, c’est moi en tant que j’ai à être moi-même hors de moi” (SARTRE, 1943, p.481).

⁴⁵ Essa concepção de emoção é explicada em SN: “Trata-se, pois, de condutas mágicas provocando satisfações simbólicas de nossos desejos e que revelam, ao mesmo tempo, um estrato mágico do mundo. Em oposição a tais condutas, a conduta voluntária e racional irá encarar tecnicamente a situação, rejeitar o mágico e empenhar-se em captar as séries determinadas e os complexos instrumentais que permitem resolver o problema” (SARTRE, 2009, p.550). “Ils s’agit donc de conduites magiques provoquant des assouvissements symboliques de nos désirs et qui révèlent, du même coup, une couche magique du monde. En opposition à ces conduits, la conduite volontaire et rationnelle envisagera techniquement la situation, refusera le magique et s’appliquera à saisir les séries déterminées et les complexes instrumentaux qui permettent de résoudre les problèmes” (SARTRE, 1943, p.489).

Na percepção posicional de um objeto, ele é o foco da atenção da consciência, ao mesmo tempo, a consciência tem consciência não-tética de si e de como ela significa essa relação. A emoção é, para Sartre, o sentido irrefletido que foi atribuído à percepção do objeto, assim, visar e conhecer o objeto é *percepção-refletida* e gostar dele ou não é minha *consciência-irrefletida*, que são uma e mesma coisa, mas são apreendidas de forma diferentes: a percepção se dá como conhecimento do objeto e a emoção se dá como consciência irrefletida do objeto.

A emoção não é uma força que influencia a consciência, ela é uma forma da consciência se relacionar com o mundo – é a consciência irrefletida do objeto que o encanta, uma conduta mágica que apreende o objeto como portador de determinada característica ou qualidade, como ser amável, odiado, etc.

Portanto, a emoção é espontânea e irrefletida, mas não podemos entender com isso que ela possui uma estrutura caótica. Ela é uma tentativa de alterar o objeto com determinado fim; tento fantasiá-lo de outro modo como se isso fosse o suficiente para alterar sua estrutura.

Um dos exemplos trabalhados por Sartre é a tristeza. Ela se caracteriza como uma fuga diante de certas situações, uma tentativa de supressão da obrigação na qual creio abandonar minha responsabilidade devido à crise emocional. Há exagero mágico das dificuldades do mundo que visa colocar uma tarefa como muito difícil e dolorosa, ou ainda, sem importância diante do meu sentimento de tristeza. O mundo aparece como injusto ou hostil porque exige mais do que é humanamente possível lhe dar. A emoção é, portanto uma conduta-resposta organizada como forma de defesa do mundo que reclama uma decisão da consciência.

Diante das exigências do real, a consciência pode montar armadilhas para si mesma, ou ainda, “deixar-se” mergulhar no mundo mágico que ela mesma inventou. É esta a atitude do sujeito que estava triste demais para realizar suas tarefas, sua dor era tão forte que não conseguiu trabalhar naquele momento. Quando questionado ele desaba como criança em lágrimas sem conseguir pronunciar mais frases inteligíveis – ele sofre e padece sua dor, de forma que nos comovemos com ele. Esta emoção não é um teatro, ele não finge que está triste pra Outrem, ele vive essa tristeza, apreende o mundo através dela e padece sua tragédia. Nós sofremos a emoção de modo refletido e de modo irrefletido encantamos o objeto de tal modo que nos fiamos nas qualidades que atribuímos. Assim, a consciência acredita na crença que ela mesma forjou, pois esta é irrefletida.

Ela é cativa dela mesma, no sentido de que não domina essa crença que se esforça por viver, e isto, precisamente, porque ela vive, porque se absorve em vivê-la [...] a

consciência emociona-se sobre sua emoção, ela exagera. Quanto mais se foge, mais se tem medo. O mundo mágico desenha-se, toma forma, depois fecha-se em torno da consciência e a comprime [...] (SARTRE, 2009b, p.80).

Esta conduta é sofrida e não temos controle refletido sobre ela, pois se dá na apreensão do objeto feito pela consciência; quando percebemos refletidamente essa significação, ela já foi dada. O mesmo ocorre com as demais consciências, por exemplo, perceber um objeto é apreendê-lo refletidamente ao mesmo tempo em que a consciência de si é irrefletida, quando refletimos sobre a ação de perceber um objeto a significação do real já foi estabelecida. Não existe um ponto de deliberação anterior à apreensão e significação do objeto: a consciência não pode escolher reflexivamente destruir a emoção. Assim, a emoção existe de maneira irrefletida, é nossa escolha, mas nos aparece como arrebatadora e incontrolável. Essa emoção, como pura espontaneidade que só existe em relação ao objeto, nos constrange, pois não está sob nosso controle refletido. As reações fisiológicas que acompanham as emoções são reforçadores da crença, assim a consciência tem a vivência desta emoção pelo seu corpo.⁴⁶

A emoção é uma resposta organizada e possui certa finalidade, esta pode ser reagir a uma situação difícil na qual mudamos irrefletidamente nossa percepção do objeto na tentativa de modificá-lo magicamente. Ela é uma das formas do homem escolher-se em situação, um modo de construir-se no mundo que atualiza e forma o projeto, e só existe na medida em que se manifesta. A emoção é como a ação *parte significativa da realidade humana* e, por ser escolha irrefletida de si no mundo, permite compreender melhor o que é o projeto. Estamos habituados a relacionar responsabilidade a decisões refletidas e deliberadas, mas somos responsáveis também por nossas condutas irrefletidas. Os sentimentos que aparentemente invadem e arrastam o homem como uma força são, na verdade, ele mesmo; são suas escolhas irrefletidas pelas quais é responsável.

⁴⁶ “A consciência mergulhada nesse mundo mágico arrasta o corpo a ele, na medida em que o corpo é crença. Ela crê” (SARTRE, 2009b, p.86).

Como veremos, tudo o que conheço, ou ainda, apreendo do Outro, é seu *Alter Ego*; sua consciência enquanto absoluto é inacessível. Entretanto, não se pode entender que existe um sujeito oculto por trás da aparição da raiva que apreendo. É o que Sartre afirma claramente: “[...] o ódio do Outro objeto, tal como se manifesta a mim através de seus gritos, seu espernear e seus gestos ameaçadores, não é o signo de um ódio subjetivo e oculto; a nada mais remete do que a outros gestos e outros gritos. O ódio define o Outro, ele é o Outro” (SARTRE, 2009, p.375) “[...] La colère d’autrui-objet, telle qu’elle se manifeste à moi à travers ses cris, ses trépignements et ses gestes menaçants, n’est pas le *signe* d’une colère subjective et cachée ; elle ne renvoie à rien, qu’à d’autres gestes et à d’autres cris. Elle définit autrui, elle *est* autrui” (SARTRE, 1943, p.333). A raiva não é o conjunto de manifestações fisiológicas ou gestos agressivos. A raiva é a transcendência manifesta do outro, é a totalidade do Outro integralizada ao mundo, e por fim, esta raiva que apreendo é a própria transcendência-transcendida; *ela é o Outro*. Eu apreendo a “totalidade-objeto coextensiva à totalidade do mundo” (SARTRE, 2009, p.374). “[...] Une totalité-objet coextensive à la totalité du monde” (SARTRE, 1943, p.333).

Com isso, esperamos ter mostrado que tanto a ação quanto a emoção são escolhas livres do homem que existem concretamente (e não apenas como intenções vazias). A percepção apreende o objeto refletidamente e a emoção o aprende irrefletidamente, entretanto, toda consciência é de início consciência irrefletida de si e só posteriormente reflete. Para Sartre, não existe a primazia do refletido como uma espécie de “atitude mais livre” do que as condutas realizadas irrefletidamente; de início, toda consciência é posicionamento de um objeto e é consciência irrefletida de si mesma, assim, as ações rotineiras também são condutas irrefletidas (de si) pelas quais somos responsáveis, entretanto, podemos refletir posteriormente. Ação e emoção são, da mesma maneira, consciências que posicionam objetos e de início são irrefletidas, podendo posteriormente realizar a reflexão sobre si (ocorre que a ação pode ter um objeto posicional refletido, pode ocorrer voluntária e deliberadamente, já a emoção é sempre irreflexão quando a vivenciamos, quando refletimos sobre ela tomamos uma atitude cognoscente que não corresponde ao sentimento). Ambas existem em situação e a compõem, na medida em que doam à facticidade a significação que o homem atribuiu a partir de sua finalidade – uma vez que, assim como toda ação é por princípio intencional (que pode ser deliberada ou irrefletida), toda emoção possui, também, a finalidade irrefletida de modificar magicamente um objeto. Ação e emoção são igualmente livres e constituem a significação da situação concretamente.

Não obstante, é possível notar que algumas atitudes, irrefletidas ou refletidas, são costumeiramente repetidas. Gera-se a impressão de que temos comportamentos viciados ou certa estrutura de personalidade que influencie nossas condutas. Dentro da filosofia sartriana essa impressão é apenas ilusória, todavia, é possível encontrar certa coerência ou correlação entre nossas atitudes pelo projeto original.

A ação não é completamente gratuita e aleatória, ela é feita a partir de uma escolha mais originária que o homem realiza. Esta escolha originária, chamada por Sartre de projeto original, não pré-existe ao ato, ela só existe situada, na concretude do real; são os diversos atos, emoções e desejos que a compõem. Assim, o projeto original, enquanto a totalidade de escolhas que o homem realizou, revela a escolha que o homem fez de si e permite compreender a estrutura singular do ato. Entretanto, não é possível deduzir as ações a partir do projeto, pois não é um determinante da ação. A cada ação haverá a invenção espontânea de motivos e fins e o novo ato será incorporado ao projeto original compondo-o. O fim último da projeção original, os fins particulares de cada ação e o sistema de conexões que permitem compreender a relação entre projeto e ato são escolhidos livremente pelo próprio sujeito.

Como indicaremos, o projeto original é uma escolha de si que o sujeito faz para escapar à falta de ser; ele é o conjunto das ações que o homem realizou no real. Cada um de seus atos representa a totalidade que ele constrói em situação e se modifica a cada gesto; assim, todo ato, por menor que seja, revela uma escolha que monta, afirma e reassume seu projeto original. Ele está, portanto, revelado em cada ação do homem, mas, ao mesmo tempo, está encoberto. Como mostramos, os atos, emoções e desejos constituirão a significação da situação e revelarão a mim mesmo, assim, para encontrar o projeto, Sartre propõe o seguinte método: “[...] extrair significações encerradas em um ato – por todo ato – e passar daí a significações mais ricas e profundas até encontrar a significação que já não implica qualquer outra significação e que só remete a si mesmo” (SARTRE, 2009, p.564).⁴⁷

Projeto Original

O homem é absoluta liberdade que cria a si mesmo e constitui a situação por meio de suas condutas. A premissa sartriana de que a liberdade é absoluta não conduziria a atos completamente aleatórios e sem estrutura compreensível? Como Sartre explica a existência de certos “vícios comportamentais” que, aparentemente, entram em incongruência com sua teoria? Veremos que podemos perceber certa articulação em nossas condutas, pois elas refletem a escolha original e possuem objetivos que se inserem dentro da finalidade última humana. Para explicar que o homem é uma tentativa malograda de plenificar-se, o que constitui o projeto original, desejamos retomar a ideia de consciência como vazio que busca o ser. A explicitação da busca ontológica que o homem realiza para atingir completude nos auxiliará na compreensão do projeto original e este, por sua vez, nos levará a sair do campo da ontologia e adentrar na psicanálise existencial. O homem é ontologicamente falta de ser, logo, é uma projeção ideal de atingir completude e, como insistimos ao longo deste capítulo, esta projeção existe e se dá concretamente. São as condutas humanas que compõem e constroem o projeto, para compreendê-lo, Sartre propõe a psicanálise existencial – método que

⁴⁷ “[...] Il s’agit, en effet, de dégager les significations impliquées par un acte – par *tout* acte – et de passer de là à des significations plus riches et plus profondes jusqu’à ce qu’on rencontre la signification qui n’implique plus aucune autre signification et qui ne renvoie qu’à elle-même” (SARTRE, 1943, p.502).

fundamenta-se em sua concepção de homem enquanto intencionalidade e utiliza a análise das condutas humanas como significantes que remetem ao projeto.

Contra a ideia de liberdade sartriana, pode-se objetar que a escolha livre, criada a partir do nada, conduziria a existentes caprichosos com vontades arbitrárias sem nenhuma conexão. Entretanto, o que percebemos ao refletir sobre nossas condutas é uma conexão forte entre os atos, por vezes repetitivos, os quais parecem demonstrar a existência de alguma estrutura determinista como personalidade, trauma ou etc. Diante desta questão, precisamos demonstrar por quais razões Sartre compreende existir sim uma estrutura coerente e inteligível entre os atos, mas que não determina a ação. Para o existencialista francês, o homem é livre, mas não podemos entender com isso que as ações sejam completamente arbitrárias uma vez que há uma relação entre os atos dado a partir do projeto original.

No texto intitulado *A Condição primordial da Ação é a Liberdade* de SN, Sartre explica que existe certa coerência em nossas condutas por causa do projeto original; assim, embora a ação seja livre, não é gratuita. Para revelar esta ideia o filósofo nos mostra o seguinte exemplo. Um grupo de amigos sobe a montanha realizando uma excursão. Todos sentem fadiga com a caminhada, mas apenas um rapaz entrega-se ao cansaço, cai no chão e desiste. Seus amigos o criticam afirmando que ele poderia ter esperado para descansar junto com todos mais tarde, ele se defende afirmando que não poderia ter resistido pois “estava cansado demais”.

Mas o cansaço, sozinho, não poderia determinar a escolha do rapaz. Todos estavam cansados e sofriam com a fadiga. Na situação descrita por Sartre, todos possuíam o mesmo nível de treinamento e saúde. Assim, porque o rapaz não esforçou-se mais, para resistir e agir da mesma maneira que seus companheiros? O que o fez desistir nesta excursão não é o mesmo que o fez desistir em outras caminhadas e, portanto, ele possui a característica de ser um desistente? Precisamos entender melhor o que o fez agir deste modo. Não há uma característica de ser “desistente”, o que existe é a forma primordial e irrefletida como escolho me relacionar com o real e com o meu corpo – esta escolha livre é chamada de projeto original.

Todos sobem a montanha, todos sentem-se fadigados, mas cada sujeito apreenderá a forma como vivencia seu corpo singularmente. Todos possuíam consciência posicional do ambiente hostil ao seu redor e consciência irrefletida de seu corpo e, em algum momento, poderiam recuperar a consciência das sensações corporais para significá-las de algum modo. O rapaz em questão, diante da montanha íngreme e sol abrasador, refletiu sobre sua fadiga, até agora

irrefletida, apreendendo-a como insuportável. Com a consciência refletida das sensações corporais, elas são sofridas e significadas, assim, é o sujeito que as confere determinado valor. Apenas quando a consciência se dirige às sensações para padecê-las que a fadiga aparecerá como tolerável ou insuportável. Assim, foi o rapaz quem se dirigiu à fadiga atribuindo a ela um valor, escolhendo irrefletidamente vivenciá-la deste modo. Esta escolha, a maneira como padecerei meu cansaço, integra-se e compõe uma escolha originária; o projeto original.

Dessa forma, a maneira como vivenciamos e significamos nossas experiências são escolhas secundárias integradas à maneira como o sujeito irrefletidamente escolheu atingir a completude de ser – sua projeção ideal. No exemplo sartriano há outro rapaz que sobe a montanha e vivencia o cansaço a seu modo, deseja fazer-se corpo, vence a fadiga e a utiliza como instrumento para entrar em contato com as montanhas, o sol, as trilhas e o mundo. Seu cansaço é vivenciado dentro de um projeto maior que engloba a lida com o real de forma mais confiante, enquanto o rapaz que sentiu-se derrotado pelo cansaço pode possuir, por exemplo, um projeto que englobe o desejo de preservação e a desconfiança em relação ao seu corpo. Logo, apenas a partir da projeção é possível compreender a maneira como cada sujeito vivencia sua corporeidade, padece sua fadiga e realiza certa ação. O rapaz que costuma desistir não possui uma personalidade desistente e não é necessariamente mais fraco que os demais, apenas escolheu irrefletidamente em seu projeto vivenciar certa desconfiança com relação ao corpo. Portanto, o projeto permite compreender a forma como o sujeito vivencia o real e, dessa forma, por quais razões há certa coerência em nossos atos.

Porém, surge outra dúvida: poderíamos considerar a projeção como uma estrutura determinante dos atos? Como tentaremos mostrar abaixo, essa pergunta frequentemente colocada possui sua resposta de forma clara em SN. A estrutura projetiva da consciência é ontológica, logo, todo homem é uma busca pelo ser, entretanto, cada sujeito viverá essa busca de uma forma singular. E assim como a significação não existe apenas como intenção, a projeção também só existirá concretamente a partir do ato, dessa forma, embora o projeto dê certa coerência aos atos, são os atos que criam e constituem o projeto.

A consciência é nada de ser e perpétuo arrancamento de si, deste modo, o homem é falta de ser, logo, desejo de ser. Todo homem é sua própria *falta de [...]* que não pode ser suprida, é explosão violenta para fora de si que faz da consciência diáspora. Ontologicamente a consciência deseja extrair de si o vazio e atingir a plenitude de ser. Ela não deseja ser apenas em-si, maciço e fechado nele mesmo; ela busca realizar uma fusão ideal entre ser liberdade e

essência, ser consciência e ter fundamento – este ser irreal *causa de si* e plenitude identifica-se com a ideia Deus. Mas esse desejo de ser não se realiza.

O homem, enquanto ser da falta, busca fundamentar a si para fugir de seu vazio. Toda ação tem como fim ideal reunir seus fragmentos num ser que possa fundamentar e justificar a própria existência, projeção frustrada desde a sua concepção; já que a tentativa de fundamentar o *Ser* não se concretiza (ele permanece como falta de ser). Dessa forma, todo homem é uma aspiração fracassada de tornar-se Deus, já que toda tentativa de fundamentar a si pela nadificação reconduz ao seio de seu próprio nada. A consciência é fundamento de seu próprio nada, o que a reentrega à sua própria contingência, constituindo-a como um ser que é fracasso.⁴⁸

Ontologicamente estamos condenados ao fracasso, concretamente não – nossos planos concretos refletidos e conhecidos não se identificam, necessariamente, com o projeto original. A tentativa de encontrar uma essência que o defina é o que fracassa, já que enquanto vivo o homem permanece como projeção aberta; existe a necessidade de atualizar e reafirmar a escolha de si no mundo, deste modo, Sartre troca o *ser do homem* pelo *fazer-se*. O homem não possui natureza que determine seu comportamento, ele constrói a si mesmo historicamente por meio de suas ações. Ele é absoluta liberdade, não possui fins nem necessidades, é livre projeção de si e não pode encontrar um fundamento nem na arte, nem na vida.

Com estas breves indicações podemos concluir que o homem escolhe porque é falta de ser, assim, o projeto original, enquanto tentativa de resolver o problema do ser, é ontologicamente implicado pela intencionalidade. Entretanto, isso não significa que há natureza humana, ou ainda, abandonar o concreto para inverter a frase *a existência precede a essência*. Como explica Sartre, “[...] esta solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento, e, portanto, podemos captá-la vivendo-a” (SARTRE, 2009, p.570-571).⁴⁹ A projeção só existe concretamente a partir dos atos.

Por essa mesma razão, não devemos entender que ocorre uma escolha de si numa data histórica e, a partir de então, o homem escolhe-se baseado nesse projeto. Os acontecimentos importantes e aparentemente decisivos na construção do projeto só tem relevância porque o

⁴⁸ Cf. SARTRE, 2009, p.139.

⁴⁹ “Mais cette solution n’est pas d’abord conçue puis réalisée : nous *sommes* cette solution, nous la faisons exister par notre engagement même et nous ne saurions donc la saisir qu’en la vivant” (SARTRE, 1943, p.507).

próprio sujeito os significou desta forma; nisso está a liberdade, pois o fato bruto, embora não seja desconsiderado, terá o valor doado pelo sujeito – a situação só ganha sentido pelo homem quando este ilumina o real com base em suas projeções construídas na ação. Assim, não há um ponto onde o sujeito monta o projeto original que matizará todas as suas ações posteriores e, com isso, sua liberdade será atingida, de outro modo, como explica Sartre, o projeto original só existe no mundo a partir de nossas ações.

O homem escolhe e constrói livremente seu projeto original a partir de suas ações, dessa forma, o projeto não constitui um fator determinante para ação, nem pode ser entendido como a causa de certas condutas, posto que são as próprias condutas que o formam. Apenas a ação concretizada livremente pelo sujeito cria seus fins, revelando seus significantes, compondo o projeto. Portanto, a liberdade absoluta e, também, concreta existe e permanece no projeto, ela é a condição da projeção. Desde que o homem foi lançado no mundo cada ato e significação livre vai criando o projeto. A projeção ideal realiza-se nas miríades de escolhas concretas que o homem faz no mundo. O projeto original só existe na medida em que o homem o constrói a cada escolha. E é essa uma das principais razões da angústia: o homem percebe que não é, ele existe, precisa fazer-se na ação.⁵⁰

O homem não pode abrir mão de sua liberdade, de sua projeção. Toda consciência é perpétua autonadificação, logo, falta e desejo de ser; assim, a liberdade e a projeção são ontológicas, não podem ser inviabilizadas, por essa razão o projeto original não pode ser rejeitado ou abandonado. Sartre nos explica que “a escolha pode ser efetuada com resignação ou mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé” (2009, p.581).⁵¹ Seja como for, é preciso escolher. Não existem possibilidades de abandonar o projeto, e independente da autenticidade ou inautenticidade, do sucesso existencial ou de seu fracasso, esta será uma livre projeção do homem que permanecerá responsável e injustificável.⁵²

⁵⁰ A angústia em Sartre é a consciência refletida de ser liberdade. Enquanto o medo existe diante da situação, a angústia é sentida diante de sua própria liberdade que torna o homem responsável e injustificável.

⁵¹ “Le choix peut être opéré dans la résignation ou le malaise, il peut être une fuite, il peut se réaliser dans la mauvaise foi” (SARTRE, 1943, p.516-517).

⁵² Assim, a negação de um futuro produtivista e adequado às normas sociais não equivale a renunciar seu projeto ou a sua liberdade – isso é impossível. Fazer o mal, por exemplo, é a projeção de Genet – escritor que Sartre analisa pelo seu método psicanalítico. Ele busca, como todo homem, a plenitude do ser e o fundamento de si; e escolheu como essência que o justificaria *ser mau*. Roubou, prostituiu-se, foi preso diversas vezes – seu ideal era ser o ladrão, o perverso e o erro. *Voltaremos a este tema no Capítulo 2.*

Sartre exemplifica esta questão com o complexo de inferioridade, já que o complexo é escolha, embora de má-fé.⁵³ Seria problemático, após estas longas explicações sobre a liberdade desenvolvidas no primeiro capítulo, que se entendesse o complexo como uma força determinante que atuasse no homem e dirigisse suas tendências; esta não é a proposta sartriana. Por outro lado, afirmar que os complexos são escolhas não significa creditá-los a decisões deliberadas do indivíduo. Como vimos, Sartre rejeita a primazia do refletido, nossas condutas são de início escolhas irrefletidas. Assim, escolhemos irrefletidamente e somos responsáveis por esta escolha, entretanto, isso não equivale a dizer que conhecemos plenamente o que fazemos ou quais são nossos fins, nem que podemos controlar refletidamente aquilo que desejamos.

Sartre explica que a reflexão pode enganar-se sobre seus próprios fins. A reflexão pode agir de má-fé e mascarar a liberdade, enquanto que irrefletidamente somos conscientes da liberdade. Refletido e irrefletido podem possuir objetivos distintos. Posso deliberar, reunir argumentos para modificar meu comportamento reflexivamente, sem que, no entanto, obter êxito nesta mudança seja meu real objetivo irrefletido. Por essa razão, não basta refletir para que eu possa me livrar dos complexos.

No exemplo sartriano, a inferioridade é a forma como decidi assumir minhas características corporais e psicológicas frente a Outrem. “A inferioridade sentida e vivida é o instrumento escolhido para nos tornar semelhantes a uma *coisa*, ou seja, para nos fazer existir como um puro ‘fora’ no meio do mundo” (SARTRE, 2009, p.582).⁵⁴ Escolher a inferioridade é colocar-se diante de Outrem como objeto. Diante da falta de ser que sou, busco como solução, captar-me como objeto.

Para sofrer minha inferioridade preciso dissimular minha escolha. Creio que sofro passivamente a minha natureza inferior como uma essência que não escolhi e da qual me envergonho. Para manter essa projeção irrefletidamente (não como um teatro ou uma mentira), é necessário que, ao mesmo tempo, eu reflexivamente possua uma vontade de superar este complexo. Mas, nesse caso, o desejo é de má-fé, ele é desenvolvido junto com a escolha de inferioridade para que o projeto de *ser inferior* seja vivido. Portanto, a dualidade entre escolha irrefletida e deliberação refletida é projetada desde o início para concretizar a

⁵³ Cf. SARTRE, 2009, p.700.

⁵⁴ “Ainsi l’infériorité sentie et vécue est l’instrument choisi pour nous faire semblable à une *chose*, c’est-à-dire pour nous faire exister comme pur dehors au milieu du monde” (SARTRE, 1943, p.517).

inferioridade que reflexivamente creio sofrer. Posso, por exemplo, procurar o tratamento psicanalítico com o desejo refletido de encontrar a cura para meu complexo e, entretanto, irrefletidamente esforçar-me para que o tratamento fracasse; assim eu poderia convencer-me de que meu caso é incurável. O complexo é escolha que se insere no projeto e se faz projeto; é possibilidade de existir.

Disso concluímos que o projeto é a escolha de si frente ao mundo que pode ser realizada autenticamente ou de má-fé, pode ser realizar um futuro produtivista ou afundar-se em complexos. As reflexões podem não esclarecer que as origens do complexo encontram-se na projeção e, dessa forma, formular atitudes que ajudem a dissimular a escolha originária falseando a existência humana como passividade sofredora. Seja como for, o homem construirá a si mesmo na ação e esta escolha original será, também, contingente, uma vez que ela é constituída a partir das suas condutas. Assim, Sartre compreende a possibilidade de mudança na projeção, embora não seja algo simples a ser realizado.

Encontramos o último ponto que desejamos indicar para mostrar que o projeto original revela a coerência em nossas ações, mas sem se tornar uma estrutura determinante da ação: o projeto não é uma estrutura rígida e imutável. Se o homem é verdadeiramente liberdade, a modificação do projeto é possível. A escolha original pode ser alterada, mas sob o preço de modificar a finalidade livremente escolhida do para-si, toda forma como ele vê, significa e se posiciona diante do real. Porém, o real só me oferece motivos para que eu continue em meu próprio projeto original, uma vez que a sua significação foi doada por mim a partir dele.

A consciência é nadificação que escolhe seus fins, logo, a mudança de fins é possível. Todavia, se capto o mundo a partir de meus fins, o real não será capaz de oferecer motivos para que eu modifique meu projeto, já que foi a partir do projeto que constituí a significação do real. A própria apreensão reflexiva e objetiva do real é realizada a partir da escolha original. De um só golpe, ao escolher a mim mesmo escolho a significação do real, por isso, vejo o mundo pelos olhos de minha projeção e só encontro elementos reforçadores para mantê-los. O homem apreende o real pelos olhos de seu projeto. É o que Sartre explica por meio do complexo de inferioridade:

[...] Não posso me “livrar” de meu “complexo de inferioridade” exceto por uma modificação radical de meu projeto, modificação essa que não poderia de modo algum encontrar motivos e móveis no projeto anterior sequer nos sofrimentos e vergonhas que experimento, pois estas têm por destinação expressa realizar meu projeto de inferioridade. Assim, enquanto estou “no” complexo de inferioridade, sequer posso conceber a possibilidade de sair dele, pois mesmo que sonhe em sair,

tal sonho tem a função precisa de me colocar em condições de experimentar ainda mais a abjeção de meu estado, e, portanto, só pode ser interpretado na e pela intenção inferiorizadora (SARTRE, 2009, p.585).⁵⁵

Mostramos o homem como um existente livre que se projeta ao futuro. O que caracteriza a realidade humana é a busca pelo ser, mas esse desejo de completude não cria uma natureza ou retira a liberdade do homem, pois o homem inventará seus fins livremente. O sentido da projeção é ser Deus, mas para além deste fim último, o homem inventa particularmente seus objetivos, assim, a falta humana será experienciada de forma diferente por cada indivíduo. Suas ações, sentimentos e desejos são formas de lidar com o real livremente escolhidas e, portanto, são significantes que remetem ao projeto original – este é contingente, elencado sem determinismos pelo sujeito irrefletidamente.

Explicamos as concepções ontológicas que permitem compreender que o projeto original, formado pelas ações concretas humanas e livremente escolhido, só existe situadamente. Após tratar da projeção humana a partir da ontologia, que indica as estruturas universais e, ao mesmo tempo, concretas da realidade humana, nos dirigimos para a psicanálise existencial, uma vez que esta nos permite compreender o homem em sua individualidade. A ontologia sartriana revela a liberdade absoluta e situada e a projeção ideal de ser plenitude, enquanto que a psicanálise existencial é o método utilizado para compreender como cada sujeito individualmente escolheu a si revelando singularmente este projeto. Para compreender o indivíduo – uma totalidade que se expressa em toda sua inteireza em cada gesto – é preciso encontrar seu projeto, já que a existência é a expressão do projeto e o projeto é a chave organizadora da existência.

Todos os homens são busca pelo ser, todas as buscas são fracassadas – o que diferencia os homens é o grau de consciência do vazio e injustificabilidade de suas ações e existências, cujo reverso é a responsabilidade. Na descrição moral sartriana, o que importa é o grau de consciência que se tem da finalidade ideal (tornar-se em-si-para-si e justificar-se). A

⁵⁵ “[...] Et je ne puis me « délivrer » de mon « complexe d’infériorité » que par une modification radicale de mon projet qui ne saurait aucunement trouver ses motifs et ses mobiles dans le projet antérieur, même pas dans les souffrances et les hontes que j’éprouve, car celles-ci ont pour destination expresse de *réaliser* mon projet d’infériorité. Ainsi ne puis-je même pas concevoir, tant que je suis « dans » le complexe d’infériorité, que je puisse même en sortir, car si même rêve d’en sortir, ce rêve a sa fonction précise qui est de me mettre à même d’éprouver davantage l’abjection de mon état, il ne peut donc s’interpréter que dans et par l’intention infériorisante” (SARTRE, 1943, p.520).

psicanálise existencial ajuda a encontrar o projeto original permitindo assumir uma atitude mais autêntica. De acordo com Sartre, é um método para elucidar a escolha que o homem fez de si no real que parte da experiência, decifra o comportamento do homem – comparando as condutas para encontrar na significação dos atos o que há em comum, isso é, o projeto original ou *a escolha de si frente ao mundo* – e apoia-se na concepção ontológica de que a consciência é livre, deste modo, recusa-se a explicar o homem pela causalidade.

Mostramos como a liberdade se relaciona com os objetos, ela constitui a situação e constrói seus próprios obstáculos no mundo, logo, a liberdade é absoluta. Porém, em situação, não encontro apenas uma multiplicidade de em-sis, encontro, do mesmo modo, sujeitos. Deparo-me também, além das significações existentes no mundo, com as significações que o Outro atribui a mim. Estas alienam minha liberdade e me transformam em um dado objetivado e classificável – a liberdade frente ao Outro encontra seu limite. Contudo, este limite não destrói a liberdade, já que serei eu o único responsável por aceitar ou rejeitar esta objetivação de meu ser no momento em que a assumo como minha (reconhecendo assim a liberdade do Outro). A experiência do *Nós* nos faz conviver com o Outro e suas significações, mas somos liberdade e potência significadora: posso padecer ante a sua existência e ser objetivado pelo seu olhar ou transformá-lo em objeto e apreender suas condutas e significações como em-si. Desta forma, partimos da análise da situação em que encontramos as significações e encontraremos, por fim, o Outro como limitante à liberdade que me torna objeto. Mas ainda falta esclarecer a relação com o Outro e sua objetivação de meu ser.

CAPÍTULO II: AS RELAÇÕES DA CONSCIÊNCIA COM OUTREM

“Corresponde, pois, a uma experiência de humilhação e de impotência: aquele que se experimenta constituindo um Nós com os outros homens e sente-se envidado entre uma infinidade de existências estranhas, está alienado radicalmente e sem apelação.”

J.-P. Sartre – O Ser e o Nada

Para a ontologia fenomenológica sartriana o ser de um objeto se manifesta na aparência que apreendemos e significamos – o mundo é o que aparece para a consciência. Ele existe por si e possui estrutura própria, já a consciência enquanto nada de ser volta-se sobre ele doando-lhe sentido. A consciência não tem ser próprio, só existe em relação com o ser ao mesmo tempo em que é negação de si e do mundo o que implica a liberdade. O reverso dessa liberdade ontológica é a liberdade concreta e histórica, dado que toda consciência é consciência de um objeto, o homem é ser-no-mundo e só existe situado. A situação não é um limitante da liberdade, já que só existe liberdade situada e só existe situação pela liberdade. Por isso a ontologia fenomenológica sartriana revela o homem inserido no mundo, a consciência em relação às coisas ou ainda a liberdade situada. A liberdade se dá na história e a situação é o modo como as coisas se revelam para mim à luz de minhas projeções. Mas não estou sozinho no mundo, em situação encontro Outrem.

Sartre estuda a relação com o Outro na *terceira parte: O Para-Outro* da obra *o Ser e o Nada*, a qual nos remeteremos para compreender como se dá a relação entre duas consciências. Veremos que o Outro não aparece como corpo, já que dessa forma cairíamos na pressuposição espacializadora que estabelece as relações com Outrem pela exterioridade; o Outro me aparece como consciência que me nega internamente.

A diferença interno e externo não se refere à constituição da consciência como possuidora de interioridade, uma vez que a consciência em Sartre é apenas um movimento transcendente; o conceito de negação interna ou externa refere-se ao tipo de relação entre os seres. As negações que estabeleço entre uma mesa e uma cadeira são relações de exterioridade; elas permanecem indiferentes, incapazes de afetar o ser do outro. A negação “*mesa não é cadeira*” não vincula nenhuma relação de dependência entre o ser da mesa e o ser cadeira, nem ao seu *modo de ser* no mundo. Já as relações entre duas consciências são internas, elas se afetam mutuamente – é esta negação interna que caracteriza a aparição do Outro em meu mundo. Isto

implica que, como veremos, o Outro apareça no âmbito da existência como evidência originária, assim como o cogito, e não pode ser provado teoricamente.

Antes de tratar as relações com Outrem é preciso mostrar como Sartre supera o solipsismo. Na obra *A Transcendência do Ego*, escrita entre 1933 e 1934, o existencialista francês concluiu que a afirmação: “*O meu Eu com efeito não é mais certo para a consciência que o Eu dos outros*” (1994, p.82) realizaria a superação desta questão.⁵⁶ Para Sartre, de acordo com a intencionalidade, o Ego é um objeto passivo transcendente criado pela própria consciência que unifica a si mesma. Ele se torna, portanto, opaco, só posso apreendê-lo por perfis, assim como o *Ego de Outro*. Desta forma, não posso conhecer meu ego nitidamente, tenho tanta certeza sobre mim mesmo quanto tenho sobre o ego de Outrem. Foi dessa maneira que em 1934 ele acreditava ser possível superar o solipsismo. Ao invés de esclarecer como posso conhecer o ego de Outrem, reduziu o conhecimento que tenho de mim mesmo fazendo com que a certeza que tenho do meu ego seja equivalente ao grau de certeza que posso adquirir sobre o ego de Outro.

Porém, em 1943, na obra SN, analisando as diversas concepções filosóficas anteriores, ele inclui uma exigência diferente para superar o solipsismo, a saber, revelar a evidência da existência de Outrem a partir de um nexos originário de ser a ser. Ao criticar o realismo e o idealismo, o existencialista francês concluiu que o erro dessas filosofias foi cair na ilusão espacializadora, na qual partindo do corpo ou de um conjunto de representações acreditou ser possível remontar ao Outro sem, no entanto, conseguir atingir seu ser. Desse modo em SN Sartre define que a transcendência do Ego, embora necessária, não poderia superar o solipsismo; era preciso demonstrar que o ser do Outro é necessário para constituição do meu ser realizando uma ligação originária com Outrem.

Respeitando a ordem cronológica do autor, indicaremos de início a solução do problema apresentada na obra TE, para em seguida compará-la com as explicações um pouco distintas apresentadas em SN. Para isso, dividimos este capítulo em três partes: *O Ego*, no qual tentaremos mostrar o que Sartre entende por Ego a partir de TE; *O Problema do Solipsismo*, no qual tentaremos revelar como ele exorciza este fantasma em SN; e *Intersubjetividade o Conflito Ontológico*, na qual indicaremos como as relações com Outrem se dão em situação.

⁵⁶“Mon Je, en effet, n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes. Il est seulement plus intime” (SARTRE, 1966, p.85).

Notaremos, na primeira parte deste capítulo intitulada *O Ego*, que em TE Sartre segue parcialmente a intuição de Husserl presente em *Investigações Lógicas*. Veremos que de início Husserl expulsa o Eu e o Ego da consciência, mas muda de perspectiva posteriormente e reintroduz o *eu transcendental* na consciência; o que faz Sartre afirmar que o pai da fenomenologia foi infiel aos princípios da intencionalidade. O filósofo francês rejeita, portanto, a introdução do ego e do eu na consciência e define o ego como objeto transcendente. O Ego é unidade de unidades de consciências, formado de ações, estados e qualidades, constituindo um objeto fechado e incognoscível. Já que não posso conhecer este objeto nitidamente, não possuo maior grau de certeza sobre meu próprio ego do que aquilo que posso conhecer de Outrem. Foi dessa maneira que em TE Sartre acreditava ser possível superar o solipsismo.

Entretanto, como trabalharemos na segunda parte deste capítulo intitulada *O Problema do Solipsismo*, em SN Sartre acredita que para superar o solipsismo é preciso fazer com que a minha consciência consiga atingir a consciência de Outrem em seu ser. Na *terceira parte: O Para Outro* de SN o filósofo francês realiza uma odisseia na busca de Outrem analisando Husserl, Hegel e Heidegger. Pretendemos percorrer esta parte de SN dando ênfase também à concepção cartesiana, o que foi revisado por Sartre nesta parte, porém em menor amplitude. Justificaremos que, com várias mediações, Sartre parte do Cogito cartesiano, agrega o cogito pré-reflexivo e o arrancamento de si da intencionalidade husserliana, revela que o cogito se relaciona com o Outro como na dialética hegeliana do Senhor e do Escravo e, por fim, acrescenta a essa dialética a noção de transcendência originária em Heidegger. Assim, é no âmbito pré-reflexivo que o Cogito percebe-se como objeto para o Outro e esta constituição objetivada de meu ser revela Outrem como uma certeza da mesma maneira que estou certo de minha própria existência pelo Cogito.

Veremos que a autopercepção do Cogito conduziu à certeza de si, mas descambou no solipsismo ao separar consciência de mundo. Na interpretação sartriana, Descartes utilizou Deus como recurso que me ligaria ao Outro, o que segundo o existencialista francês falha, na medida em que Deus constituiria um intermediário nas relações com Outrem impedindo que a intersubjetividade se realizasse de forma originária. Husserl avançou em relação a esses problemas mostrando que o Ego do Outro me será indicado pela experiência, porém o que encontro na experiência é seu Eu-psico-físico – aquilo que sou capaz de constituir a partir de suas aparições que, para Sartre, de forma alguma podem remontar Outrem (uma vez que Husserl conservou o eu transcendental). É Hegel quem terá a genial intuição de revelar que as

relações entre as consciências são de intermediação: isso que eu sou se constitui pelo Outro; contudo a certeza que o Outro tem de mim enquanto conhecimento não forma meu ser. Era preciso que esta mediação transcendental constituidora de meu ser fosse realizada a nível ontológico, ideia que Sartre apreendeu de Heidegger.

Dessas explicações concluiremos que o Outro não pode ser intuído pelo corpo, Deus não pode me ligar a outra consciência, meu eu-psico-físico em nada indica a existência do Outro, já que esta ligação precisa se realizar à nível transcendental e, o principal, as relações entre duas consciências são de intermediação constituidoras e originárias, dessa forma não se dão a nível de conhecimento. A consciência preexiste ao conhecimento, sua existência é afetada numa relação de ser a ser.

Outrem é aquele que me objetiva e constitui meu ser no duelo do olhar, conflito que ocorre irrefletidamente. Esta objetivação de meu ser demonstra a existência de Outrem como evidente; não posso ser objetivado por uma pedra, se sou objeto, sou objeto para alguém. Como veremos, na terceira parte deste capítulo intitulada *Intersubjetividade: O Conflito Ontológico*, Outrem é um espelho crítico que apresenta uma imagem de meu ser a qual terei que assumir. Retornaremos, dessa forma, à questão do Olhar, já que é o Olhar do Outro que afeta meu ser e apresenta a mim esta imagem congelada que sou eu.

Por fim, concluindo a dissertação, tentaremos mostrar concretamente, pela análise do *Livro I – A Metamorfose* de *Saint Genet*, como o homem escolhe a si mesmo e projeta sua existência para atingir completude. Esta escolha fundamental de si será tomada de forma irrefletida e originária, a partir de sua facticidade. Seus obstáculos serão constituídos pelo próprio homem, entretanto a experiência do *nós* traz um limitante a sua liberdade: a objetivação de seu Ser. Mas o homem não é somente o ser constituído por Outrem, nem apenas seu Ego; ambos, Ego e Alter Ego, são formas de apreensão dos mesmos atos de consciência que o homem escolheu e, portanto, são de sua responsabilidade. Eles entrelaçam-se e são o homem, mas apenas na forma de não-ser, já que seus atos não cristalizam uma essência. O homem permanece como busca pelo ser que deverá escolher-se a partir de sua facticidade, seu Ego e Alter Ego.

2.1 O Ego

Uma parte da filosofia defendeu que deveria existir o Eu transcendental como estrutura organizadora das percepções e a psicanálise clássica entendeu que o Ego é o regulador de nossas atividades conscientes. Sartre rejeita ambas as teorias em sua obra *A Transcendência do Ego* para colocar em seu lugar a concepção de Ego como objeto passivo, externo à consciência, sem nenhuma função; uma vez que a intencionalidade da consciência sartriana tem como uma das implicações a transcendência do Ego.

Nosso objetivo primordial é explicar apenas a interpretação sartriana sobre o Ego, entretanto estabelecer o diálogo com Husserl, pai da fenomenologia, mostrar-se-á esclarecedor, dado que foi o filósofo do qual Sartre apreendeu o conceito de intencionalidade. O fundador da fenomenologia intuiu que a consciência não possui Eu, nem Ego, este último é um objeto transcendente; porém, abandonou essa ideia e desenvolveu a crença, que se estendeu ao longo de suas produções, na existência do Eu transcendental como constituidor do real, caindo dessa forma no idealismo. Cabia a Sartre resgatar o sentido da intencionalidade e, de acordo com ele, manter-se fiel aos seus princípios. É o que faz no livro *A Transcendência do Ego*, obra que critica as teorias anteriores e exclui a possibilidade de existência do Ego ou do Eu como habitante da consciência ou mecanismo regulador de nossos processos psíquicos.

Portanto, começaremos nossa abordagem sobre o Ego com Husserl. Mostraremos de início que ele purificou o campo transcendental da consciência, excluindo o eu puro e colocando o Ego como habitante do mundo na *Quinta Investigação Lógica*; contudo, já na segunda edição do mesmo livro, ele inseriu como nota que não aprovava a posição defendida sobre o eu. Em suas obras mais maduras, como veremos a partir das *Meditações Cartesianas*, Husserl reintroduziu o eu puro na consciência; atitude esta que Sartre criticou e rejeitou posteriormente.

Husserl: o reencontro com o Eu perdido

Em seu texto *A Consciência Como Consistência Fenomenológica do Eu e a Consciência Como Percepção Interna*, presente no Capítulo 1 da Quinta Investigação do livro *Investigações Lógicas*, Husserl definiu a consciência como percepção interna das próprias vivências psíquicas capaz de entrelaçá-las, o que lhe permitiu afirmar que não existe eu puro, ou ainda, eu unificador na consciência. A consciência é consciente de si sem necessidade de Eu interno que focalize a atenção em determinado objeto ou perceba suas experiências – não existe eu puro como centro de referência. Ela unifica as vivências em seu curso, dessa forma é dispensável a existência do Eu unificador na consciência. O Ego é um objeto empírico formado pelos processos da consciência que entrelaça as vivências e cria a sua unidade – se estas vivências são empíricas, o Ego formado é, também, empírico. Assim, neste texto, Husserl retira da consciência o Eu unificador e o Eu centro de referências e define o Ego como unidade das vivências da consciência.

Como Husserl afirma, a consciência é referência a um objeto, não existem conteúdos *na* consciência de forma imanente. E não existe de um lado o ato e de outro o fenômeno como duas coisas separadas, existe a vivência que é relação. A vivência intencional são os atos de pensar, perceber e intuir – os atos intencionais da consciência existem de vários modos, na percepção percebo algo, na imaginação imagino algo, no ódio odeio algo. As significações residem nos atos, ou seja, o significativo está na vivência da consciência que possui percepção interna.

Não poderia existir o Eu referencial na consciência, pois a consciência é sempre referência a um objeto, se o eu puro fosse pensado, ele se tornaria objeto. O Eu sujeito seria o núcleo referencial de todos os objetos e por ser sujeito não poderia ser pensado, referenciado ou tornado consciente, sob a pena de decair de sujeito referencial a conteúdo passivo. Entretanto é isso o que realizamos agora, definimos o Eu Puro como sujeito e, ao pensá-lo, o tornamos objeto, dessa forma o Eu puro para o qual as vivências aparecem não existe. O que existem são as vivências, mas não há eu interno na consciência para percebê-las. O *eu percebo* é um juízo que, embora seja evidente, não é apreensível. Para Husserl, neste texto, não é possível encontrar este eu referencial nos diversos atos da consciência intencional, como a fantasia, a leitura, a soma de um cálculo, etc., quando estamos vivendo.

Se afirmo que “*Vivi as guerras de 1866 e 1870*” indico a soma de processos da consciência com seus componentes reais que unifiquei na corrente fenomenológica da consciência formando, assim, o Eu empírico (ou Ego). Este Ego “é um todo real, que se compõe realmente de múltiplas partes, e cada uma destas partes se chama ‘vivido’” (HUSSERL, 1913, p.352).⁵⁷ A unidade sintética das múltiplas vivências da consciência forma o Ego. Ele é a totalidade unitária de conteúdos, se definimos conteúdos como o conjunto total das vivências presentes unificado na própria corrente das vivências – a consciência em movimentos transversais unifica a si mesma. Neste caso, a consciência é referência ao conjunto de vivências unificadas que compõem o Ego, logo, ele é um objeto para a consciência.

Deste modo, Husserl afirma ser incompreensível a função do *eu unificador* dos conteúdos ou *eu referencial* na consciência – estes seriam uma espécie de Eu transcendental, mas não existem aqui. Há a vivência da consciência e o Ego como resultado da unificação das vivências. Neste texto, não existe um núcleo que realize a percepção interna; a consciência é sua própria percepção. Por fim, a consciência em Husserl acessa o Ego, mas isso não recria a interioridade da consciência. Se a consciência é capaz de intencionar seus atos anteriores, ela possui, de algum modo, consciência de seu Ego.

Assim a teoria sobre o Ego deste Husserl originário propõe algo que em muito se assemelha ao que Sartre intuiu: a consciência não possui objeto imanente, o que existem são vivências (relação entre a consciência e objeto); não existem *eu puro* e *eu referencial* na consciência; o ego é um objeto transcendente. Contudo, há uma consideração que Husserl defende e difere-se de Sartre. Para o fenomenólogo alemão a consciência possui autopercepção do Eu empírico que é válida (embora não seja clara), enquanto que para o existencialista francês meu Ego é um objeto incerto. Em suma, em *Investigações Lógicas* Husserl mantém os princípios da intencionalidade definindo-a como ato puro significativo que entrelaça suas próprias vivências constituindo o Ego como objeto referenciado e acessível à consciência.⁵⁸

⁵⁷ “Dieser selbst ist ein reelles Ganzes, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt, und jeder solche Teil heißt “erlebt” (HUSSERL, 1913, p.352).

⁵⁸ Para Husserl o Ego é acessível à reflexão, veremos que para Sartre o Ego é opaco e não pode ser conhecido pela consciência. A distinção entre a possibilidade de perceber o Ego pode ser explicada pelo estatuto da reflexão nos dois autores. Em Husserl a reflexão é explicitativa, enquanto que para Sartre a consciência reflexiva pode ser pura ou impura, realizar uma mutação na consciência anterior ou não. Em Sartre a reflexão impura realiza uma mutação no estado de consciência apreendido, fazendo surgir o Eu na consciência; já que a reflexão modifica a consciência, ela não é, para Sartre, confiável. Enquanto que em Husserl a reflexão é confiável, ela torna o conteúdo da consciência anterior mais evidente. Como comenta Alves (1994, p.30), a reflexão em Husserl recupera e torna explícito a consciência anterior, sendo um instrumento efetivo da consciência mesma.

Porém, todos os esforços para purificar o campo transcendental da consciência parecem desabar no nada. O filósofo alemão muda radicalmente sua posição a ponto de inserir no mesmo livro uma série de notas corretivas que mostram o redirecionamento radical da localização do Eu. Nessas notas presentes na segunda edição ele comenta que não aprova mais estas explicações sobre Eu. Ele afirma no conteúdo do texto original: “agora eu devo naturalmente confessar, não consigo encontrar de nenhuma maneira esse eu primitivo, centro necessário de referência” (HUSSERL, 1913, p. 361).⁵⁹ Porém, logo abaixo, como nota de rodapé, lê-se: “depois eu aprendi a encontrá-lo; aprendi a não deixar-me desviar, através da apreensão do dado, por medo das degenerescências do Eu metafísico [...]” (HUSSERL, 1913, p.361).⁶⁰ Em *Investigações Lógicas* o pai da fenomenologia revelou a existência de um campo transcendental puro, mas posteriormente depara-se com o Eu nesse campo. O Eu estava perdido em algum lugar da vastidão do campo transcendental, depois de muita procura Husserl o reencontrou.

Vejamos com maior clareza como Husserl encontra o Eu perdido a partir das *Meditações Cartesianas*.⁶¹ Husserl coloca o mundo entre parênteses pela redução transcendental; por meio dela percebo que tudo o que aparece, aparece para mim como fenômeno – estes são assumidos como fatos absolutos; logo, as vivências da consciência são o meu mundo. Ele encontra, dessa forma, o Eu transcendental para o qual o mundo aparece, assim como percebe-se como sujeito que constitui o sentido do mundo. Se toda consciência é consciência de um objeto, o mundo não é constituído *na* consciência, mas *para* a consciência. A significação do mundo foi dada pelo Eu puro que estabelece o sentido do mundo, assim como sua validade.

Em *Meditações Cartesianas* existe o eu puro para o qual o mundo aparece e o Ego como objeto no mundo constituído intersubjetivamente. O Ego encontra-se no mundo recebendo minhas significações e as de Outrem e me permite perceber Outrem no real, já que meu Ego é intermonadário, assim como o Ego de Outrem. O *eu puro* é o sujeito transcendental que

⁵⁹“Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag” (HUSERL, 1913, p.361).

⁶⁰ “Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen” (HUSSERL, 1913, p.361).

⁶¹ Analisaremos essa obra com maior cuidado ao tratar da questão do solipsismo. No momento, cabe apenas indicar as origens da concepção de Sartre sobre o Ego e explicitar porque o filósofo francês não se manteve fiel ao pensamento de Husserl. Segundo Sartre, foi Husserl que não se manteve fiel a sua própria teoria.

atribui significações ao mundo, para este o mundo e seu Ego aparecem. Estes dois se entrelaçam, com efeito não existiria ego empírico, caso não existisse a subjetividade transcendental que agisse.⁶²

Para avaliar a validade da hipótese do sujeito transcendental desejamos retornar ao argumento presente em *Investigações Lógicas* que apresentamos acima. Nesta obra Husserl define que o *Eu transcendental* não poderia aparecer para a consciência, senão como objeto.⁶³ Se toda consciência é consciência *de* alguma coisa, a consciência é sempre consciência de um objeto. Por essa razão ou o sujeito transcendental é impensável e jamais poderíamos ser consciente dele ou ele é um objeto referenciado. Entretanto, o que fazemos aqui é pensar, estudar e tomar consciência do sujeito transcendental, portanto, ele deixa de ser *sujeito*. Se pela redução fenomenológica encontra-se o sujeito transcendental para o qual o mundo aparece, este sujeito transcendental também aparece para a consciência, o que o torna objeto. Dessa forma, podemos opor Husserl a ele mesmo para revelar que a ideia de um sujeito transcendental, nas origens de seu pensamento, não é sustentável.

Sartre defende que o sujeito transcendental não existe na consciência, porém por outros caminhos. A intencionalidade era leveza porque expulsou da consciência todos os conteúdos tornando-a translucidez, mas se torna opaca e pesada quando Husserl reinsere o Eu transcendental. Esta ideia é explicada em TE:

Mas se o Eu é uma estrutura necessária da consciência, esse Eu opaco é, de um mesmo lance, elevado ao nível de um absoluto. Eis-nos, portanto, na presença de uma mónada. E é precisamente essa, infelizmente, a orientação do novo pensamento de Husserl (ver as *Meditações Cartesianas*). A consciência tornou-se pesada, ela perdeu esse carácter que fazia dela o existente absoluto à *força de inexistência*. Ela é pesada e *ponderável* (SARTRE, 1994, p.49).⁶⁴

Segundo Sartre, Husserl desenvolveu parágrafos embaraçados para explicar que o Eu está no mesmo plano que a consciência e possui uma “transcendência pelo lado de cima” (1994,

⁶² O Ego intermonadário superará o solipsismo para Husserl, voltaremos a falar dele na próxima parte da dissertação. Como veremos, esta é uma tentativa que falha, pois a subjetividade transcendental e a egologia intermonadária não se enquadram, para Sartre, na radicalização do que é a intencionalidade. Por essa razão interessa-nos mais o Husserl originário de *Investigações Lógicas*, este tem maiores contribuições para o desenvolvimento da egologia sartriana.

⁶³ Cf. HUSSERL, 1913, p.362-363.

⁶⁴ “Mais si le Je est une structure nécessaire de la conscience, ce Je opaque est élevé du même coup au rang d’absolu. Nous voilà donc en présence d’une monade. Et c’est bien, malheureusement, l’orientation de la nouvelle pensée de Husserl (voir les M. C.) La conscience s’est alourdie, elle a perdu ce caractère qui faisait d’elle l’existant absolu à *force d’inexistence*. Elle est lourde et pondérable” (SARTRE, 1966, p.25-26).

p.53). Em Husserl encontra-se o Eu pela Epoché; o mundo tem o sentido da vivência da consciência que foi dado pelo Eu, já que é o fundamento das coisas. Para o existencialista, a inserção do Eu na consciência representa sua morte, dado que perde sua translucidez e se torna pesada como um objeto. Era preciso, portanto reconstruir o sentido da intencionalidade, passo que Sartre realiza na obra *A Transcendência do Ego*.

O ego é um objeto transcendente formado de estados, ações e qualidades da consciência. Mas antes de afirmar isso, foi preciso revelar certas características da consciência. Sartre mostra que a consciência não precisa de Eu como polo que a unifica e individualiza. A consciência é *pré-pessoal* (é apenas um movimento transcendente em direção às coisas), ela *unifica a si mesma* (não precisa de um Eu pra unificar suas representações), *não há espaço para o Eu dentro* dela, pois constituiria um núcleo de opacidade que a destruiria.

Alves traduziu a obra *A transcendência do Ego* produzindo para sua publicação a introdução intitulada *Irrefletido e Reflexão: Observações sobre uma tese de Sartre*. Neste texto o autor explica que a individualidade consiste no fato dela ser esta consciência particular e não outra; o absoluto que não pode ser apreendido por Outrem. As consciências são incomunicáveis, não se apreende outra consciência, senão como objeto; já que a consciência é sempre negação da outra, o que impõe um limite e faz esta consciência parecer uma unidade fechada. Esta incomunicabilidade associada a consciência não-tética de si gera a ideia ilusória de interioridade. A *unidade* existe porque a intencionalidade se unifica no objeto visado. Diante das várias apreensões dos fenômenos, a unidade das consciências encontra-se no objeto, enquanto que é ela quem unifica seu próprio fluxo contínuo de estados de consciência. Não é preciso a existência do Eu transcendental como instância unificadora da consciência; a própria consciência unifica a si mesma em movimento transversais. Unidade e individualidade não são atributos conferidos pelo Ego ou Eu, eles são a condição de existência da consciência e do Ego.

Podemos, portanto responde sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser. Mas, além disso, este Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-

ia, insinuar-se-ia em cada consciência como uma lamela opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência (SARTRE, 1994, p.48).⁶⁵

Não existe *Eu* à semelhança do sujeito transcendental que unifica as múltiplas percepções ou para o qual as coisas aparecem – como veremos, em Sartre, a consciência unifica a si mesma e é consciência de si enquanto consciência de um objeto; tornando desnecessário a existência do Eu. Tudo está fora da consciência, inclusive o Ego; ele não possui funções nem poderia estar *na* consciência. Então, o que ele é? É o que tentaremos mostrar a partir de agora.

O Ego pra Sartre

Para explicar o que é o Ego, de início revelamos a distinção entre a *consciência irrefletida* que esgota-se no objeto e é, portanto, pré-pessoal, da *consciência reflexiva* que apreende a si mesma como objeto fazendo surgir o Eu. Em seguida, tentamos elucidar a distinção entre a reflexão pura e impura, sendo que esta última é responsável pela constituição do Ego. Como veremos, a reflexão impura constitui um objeto ideal que só apreendemos por perfis, por isso o Ego é incerto para a consciência, embora ela mesma o tenha constituído. O Ego é a unidade ideal de unidades da consciência formando algo opaco e externo à consciência.

Em SN Sartre explica que o Para-si, como presença a Si, é descolamento de si. Este conceito ainda não tinha sido desenvolvido em TE, mas auxilia na compreensão da consciência como campo esvaziado de Eu que permanece como, ao menos, pré-pessoal; “[...] pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um ego – que não passa do *signo* da personalidade –, mas o fato de existir como presença a si” (SARTRE, 2009, p.156).⁶⁶ A consciência irrefletida é relação de si a si, ou ainda, presença a si que é instabilidade; a consciência não pode ser si, mas é para si. A relação de si a si é de ordem pré-reflexiva, logo, do ser da consciência. A consciência não se identifica com ela mesma, na tentativa de

⁶⁵“Nous pouvons donc répondre sans hésiter : la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile. C’est la conscience au contraire qui rend possible l’unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n’a donc pas de raison d’être. Mais, en outre, ce Je superflu est nuisible. S’il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c’est la mort de la conscience” (SARTRE, 1966, p.23).

⁶⁶“[...] Car ce qui confère à un être l’existence personnelle, ce n’est pas la possession d’un Ego – qui n’est que le *signe* de la personnalité – mais c’est le fait d’exister pour soi comme présence à soi” (SARTRE, 1943, p.140).

recuperar o si a consciência reflete, esta reflexão sobre si é da ordem do conhecimento e faz do seu estado de consciência anterior objeto.⁶⁷

Na reflexão surge o cogito ou *eu que pensa* – momento da apreensão reflexiva da consciência sobre si mesma –, assim, não existe o *Eu* observador interno ao qual a consciência pertence; a consciência não é minha, nem de outro – ela é consciência. De início, a consciência se esgota no objeto, ela é consciência posicional do objeto e irrefletida de si. Num segundo momento apreende teticamente este estado de consciência e reflete sobre ele para encontrar ali um *Eu*. Precisamos explicar, portanto, a distinção entre a consciência irrefletida que é pré-pessoal e a consciência refletida que volta-se sobre si fazendo surgir o *Eu*. Em sua explanação sobre a filosofia sartriana, Alves afirma que:

O *Eu* é apenas a expressão da identidade entre a consciência tal como ela se efectivou na vida anônima e essa mesma consciência tal como ela se apresenta como objecto temático para a reflexão. Ele quer apenas dizer que, ao refletir, tomo consciência daquilo que, em mim mesmo, antes decorria sob a forma de uma vida anônima que se ignorava a si própria tal, que me apropriou dessa vida, numa palavra, que ela é minha (1944, p.27-28).

O autor trabalha o seguinte exemplo: existe consciência de música. A consciência esgota-se na ação de ouvi-la. Ela é consciência posicional da música e consciência irrefletida de ser consciência de ouvir música. E pode, a qualquer momento, refletir sobre o estado de consciência anterior para observar este (agora) objeto por fora e perceber que existia “consciência de ser consciência de ouvir música”, esta consciência é o que identificamos posteriormente como *Eu* que ouvia; porém em nenhum momento existiu *Eu* puro ali – o que existe é a consciência não-tética que chamamos de *Eu* após a reflexão. Daí a afirmação

⁶⁷ Para estabelecer a relação entre essas duas produções sartrianas, é preciso ter em vista que a obra TE (1937) foi concebida próximo à recepção da teoria husserliana sobre a intencionalidade por Sartre. Após amadurecer estas ideias e realizar a leitura de Heidegger, Sartre lança a robusta obra SN (1943) que possui certos desarranjos com a TE – a ênfase na facticidade, a noção de corporeidade, o conceito de *presença a si* que faz da consciência pessoal mesmo sem o Ego, já que a consciência não pode ser si, mas é para si que é instabilidade, a superação do solipsismo em uma relação de ser a ser a partir das consciências, etc., noções que só surgiram em SN – sem, contudo, perder a continuidade da intencionalidade como desgarramento e esvaziada de conteúdos. Enquanto que em TE Sartre afirma que “a consciência é uma espontaneidade impessoal” (1994, p.79), em SN, como citado, ele afirma que a pessoalidade é conferida pela característica da consciência ser presença a si. Optamos por mesclar as duas definições com o termo pré-pessoal no escopo de indicar que não desconsideramos nenhuma das duas afirmações; a consciência não possui Ego ou *Eu*, entretanto, ela é, graças à característica de ser presença a si, pessoal.

Sartreana: “o conteúdo certo do pseudo-Cogito não é ‘*eu tenho* consciência desta cadeira’, mas ‘*há* consciência desta cadeira’” (SARTRE, 1994, p.55).⁶⁸

O Eu encontra, no caso da reflexão pura, a autoidentificação da consciência que realizou o ato – uma vez que a reflexão se trata da sobreposição da consciência reflexiva que apreende seu próprio estado anterior como objeto.⁶⁹ Não existe Eu por trás da consciência que executa a ação de tornar-se consciente ou Eu *na* consciência que observa as experiências; tudo o que existe é consciência em ato. Ela é pré-pessoal no âmbito irrefletido, já que é distancia e descolamento de si. O Eu só aparece à consciência, diante da consciência, como objeto externo, no plano refletido. Revela-se aqui a morte do primado da reflexão: não existe Eu que delibera e age; a irreflexão possui prioridade ontológica, a vivência da consciência – e, em decorrência, o que constituirá o Ego – é por princípio pré-pessoal, espontânea, autônoma e irrefletida.

Estabelecida a distinção entre consciência refletida e irrefletida, precisamos esclarecer a distinção entre reflexão pura e impura. Tentaremos mostrar abaixo que a consciência sempre apreende a si como objeto, mas na reflexão pura ela ainda tem acesso aos seus estados irrefletidos. A reflexão, como voltar-se da consciência sobre si gera consciência de um objeto. O objeto gerado pela reflexão pode ser a identidade entre a consciência e seus estados anteriores como objeto simples, o que é chamado de Eu, ou Ego como totalidade ideal do psíquico.⁷⁰ Quando apreendo o estado de consciência anterior o cogito é autopercepção como objeto simples da reflexão pura – o que ainda a permite ter, de algum modo, acesso ao conteúdo irrefletido. Quando a consciência realiza a reflexão impura unificando a totalidade

⁶⁸ “Le contenu certain du pseudo « Cogito » n’est pas « *j’ai* conscience de cette chaise », mais « il y a conscience de cette chaise »” (SARTRE, 1966, p.37).

⁶⁹ Sartre (1966, p.74) utiliza o termo “Eu-conceito-vazio” para explicar a relação a nível irrefletido com as ações que a consciência realiza – ele é um vazio transcendente, não está preenchido com os dados da intuição, sem intimidade. São exemplos de respostas automáticas e irrefletidas que utilizamos no cotidiano quando realizamos uma atividade, como “conserto o pneu de trás” ou “vou ao escritório”, entretanto o *eu* nas frases citadas por Sartre não aparece. Note-se que, tanto no exemplo de contar cigarros da obra SN (SARTRE, 2009, p.24), quanto no exemplo da leitura de TE (SARTRE, 1994, p.51-52), Sartre afirma categoricamente que não há *eu* (nem *mim*) no plano irrefletido da consciência; a consciência primária e originária é autônoma, só posteriormente ela se reconhece como sujeito que realizou a ação – durante a ação a consciência possui apenas consciência não-tética de si. Essas informações são aparentemente contraditórias. Com a finalidade de facilitar a explicação de como se dá o aparecimento do Eu à consciência, optamos por salientar o *Je* – como conceito suporte das ações físicas, mas também mentais, já que apenas a reflexão permite afirmar “eu penso”, da mesma maneira que me permite afirmar “eu conto os cigarros” no exemplo sartriano – presente ao plano refletido. E, com isso, deixarmos a diferenciação entre o *eu-conceito-vazio-facultativo irrefletido* e o *Eu da reflexão* para um trabalho mais aprofundado nesta questão.

⁷⁰ O psíquico é entendido aqui como o objeto da consciência reflexiva, esta coloca os estados de consciências anteriores como objeto.

do psíquico, ela constitui um objeto transcendente ideal que denominamos Ego; enquanto objeto formado por uma totalidade infinita, o Ego mostra-se como incerto para a consciência.⁷¹

O cogito é uma reflexão que se dirige a outra consciência tornando-a objeto (já que a consciência é sempre consciência de um objeto). Porém, isso não significa que não temos acesso à consciência pré-reflexiva, dado que é a consciência pré-reflexiva que permite a reflexiva e através dela acreditamos na existência do Eu. É o que Sartre afirma: “mas toda consciência irrefletida, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma lembrança não-tética que se pode consultar” (SARTRE, 1994, p.51).⁷² Dessa forma toda reflexão realiza uma mutação na consciência anterior tornando-a objeto, ainda assim, no caso de uma reflexão pura, temos acesso ao seu conteúdo irrefletido. É possível que a consciência tenha acesso aos seus estados irrefletidos anteriores sem alterá-los, isto é, sem constituí-los como objeto ideal incerto e acessível apenas por perfis.

Toda consciência é sempre consciência de um objeto, é preciso salvar este princípio, assim, toda reflexão posiciona um objeto. Porém, diferenciamos as duas reflexões, pura e impura, da apreensão de um objeto simples e da apreensão de um objeto ideal com uma série de intenções vazias que se estendem ao infinito, logo, extravasam o estado da consciência atual. A reflexão pura acessa a consciência (tética e não-tética) anterior como objeto para a consciência (esta seria uma percepção adequada), enquanto que a reflexão impura estende este estado de consciência ao infinito, constituindo um objeto ideal (esta percepção seria por perfis). O Eu é, quando reflito e digo “Eu fiz isso”, uma identificação da consciência com seu estado anterior que aparece como objeto. O Ego é um objeto ideal, como a totalidade psíquica estendida ao infinito, criado pela reflexão impura.

Como mostramos, a consciência é sempre consciência posicional de um objeto e, ao mesmo tempo, é consciência não-tética de si. Ela só existe como negação do objeto do qual se desgarra, portanto, não existe *si* mesmo ou *mim* na consciência.⁷³ A consciência em ato é sempre pré-pessoal, o Ego surge posteriormente na reflexão. Ele é formado pela unidade de

⁷¹ Nem toda reflexão pura encontrará o Eu conceito-vazio, posso refletir e afirmar “houve consciência de música”; nessa reflexão pura não encontramos o Eu. Nem toda reflexão impura constituirá o Ego, a consciência pode agir de má-fé e crer que existe o Eu, sujeito transcendental, anterior a consciência. Porém, o Eu suporte da reflexão é sempre objeto da reflexão pura, assim como o Ego é sempre objeto constituído pela reflexão impura.

⁷² “Mais toute conscience irréfléchie, étant conscience non-thétique d’elle même, laisse un souvenir non-thétique que l’on peut consulter” (SARTRE, 1966, p.30).

⁷³ O *Je* é unidade de ações, é ativo; o *Moi* é unidade de estados e qualidades, é passivo; ambos constituirão o Ego, mas de acordo com Sartre, *eles são duas faces do ego* (Cf. SARTRE, 1966, p.43-44).

unidades de consciências, dessa maneira, é passivo em relação aos atos da consciência. O Ego é produzido pela consciência e por ela atualizado; enquanto que a consciência é o absoluto. A consciência é espontânea, não sofre influência de nenhum componente psíquico, enquanto que o Ego é apenas o resultado passivo de suas ações. Ele é impactado e matizado com cada novo estado ou qualidade produzido pela consciência. Por essa razão podemos nos espantar com nossos atos e existe sempre a possibilidade de surpresa e questionamento: “*por que você fez isso? Você não é assim.*” Sartre nos permite dar uma resposta simples: “*fiz porque sou livre*”. Não existe Ego que coordene as ações, existe apenas a absoluta liberdade.

Podemos agora elucidar o que é o Ego, um objeto ideal constituído pela reflexão impura da consciência, é “unidade de estados e de ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio transcendente” (SARTRE, 1994, p.59).⁷⁴ Desenvolveremos abaixo uma breve descrição do que são estados, ações e qualidades que formam o Ego.

A consciência é sempre ação, já que só existe como movimento transcendente em direção a algo. As *ações* são os atos da consciência como refletir e imaginar, assim como dirigir, andar ou ouvir. Como explica Moutinho:

[...] as ações puramente psíquicas, como duvidar, meditar, elaborar uma hipótese, são transcendências. Ou ainda ações como tocar piano ou dirigir, pois exigem tempo para se concretizar, tempo em relação ao qual correspondem consciências concretas: a reflexão que se dirige para essas consciências apreende a ação total como sendo a unidade dessas consciências. O que distingue as ações dos estados é o fato de que elas não são apenas unidades transcendentais, mas são também realizações concretas (1995, p.52).

A consciência, ao agir no mundo, volta-se para o objeto; apenas posteriormente ela reflete e se percebe como quem realizou a ação. Assim, ações podem ser feitas de maneira irrefletida, isto é, sem que neste momento eu me reconheça como agente.

Os *Estados* da consciência são um objeto transcendente. É uma forma de emoção que, graças à reflexão impura, parece se estender ao infinito. Como indicamos no *Capítulo 1*, a emoção é uma forma da consciência irrefletida se relacionar com o objeto, uma conduta mágica que o apreende com determinado atributo, de ser amável, odiável, etc. A emoção existe enquanto estou me relacionando com o objeto e terá a duração da presentificação do objeto à consciência, por exemplo, posso gostar da presença de uma pessoa, me sentir bem ao lado

⁷⁴“L’Ego est unité des états e des actions, – facultativement des qualités. Il est unité d’unités transcendentes et transcendant lui-même” (SARTRE, 1966, p.44).

dela, desejá-la quando a vejo. Porém, quando esta impressão se estende ao infinito, minha consciência unifica seus estados anteriores de sentimento, o atualizam com o sentimento que sinto atualmente e projeta a sensação de amar ao futuro, formando o estado de amor. A reflexão impura me leva a crer que esse é um Estado que se estende ao infinito em direção ao passado e presente; o amor aqui se transformou em um estado ou objeto transcendente à consciência, o qual irá compor o Ego. Da mesma forma funciona com o ódio (estado). Por exemplo, quando afirmo “*Eu te odeio*” realizo uma reflexão impura; quando afirmo “*Eu disse isso num momento de raiva*” realizo uma reflexão pura.

Segundo Moutinho (1995, p.50-51), a repulsa ou raiva (emoção) não ultrapassa a própria vivência da consciência neste momento. Tenho consciência de que Pedro é repulsivo, sinto raiva (emoção) quando o vejo. Esta raiva é momentânea; ao deixar de vê-lo pensarei em outro objeto e o sentimento se dissipará. O ódio está em cada momento em que senti raiva e repulsa por Pedro, porém não se esgota no estado momentâneo da consciência. O ódio ultrapassa o momento e permanece como estável para além do presente, já que é a unificação das repulsas e ataques coléricos anteriores somados ao engajamento no futuro de odiar Pedro. Pela reflexão impura unifico esses diversos estados de consciências (passado, presente e projeção futura), operando o ultrapassamento de minha consciência atual, visando o ódio como além da consciência. A verdadeira compreensão do que é a emoção, como indicamos no capítulo anterior, nos permite ver que o ódio não é uma força que influencia a consciência; o ódio é uma criação da consciência e a raiva uma forma dela se relacionar com Pedro; o ódio não existirá infinitamente, ele só terá existência enquanto Pedro continuar a se apresentar como odiável.

As *qualidades* são as somas de diversos estados que me fazem crer na existência de um atributo do meu Ego. Não sinto apenas raiva de Pedro todos os dias, sinto raiva de diversas coisas que odeio e me irritam. Organizo esses vários *estados*, os condenso e percorrendo o caminho inverso de sua formação passo a crer que o atributo colérico é o que me faz sentir raiva de tantas coisas. Se tenho vários ataques de raiva, minha consciência unifica esses impulsos coléricos formando a qualidade colérica. Mas essa qualidade não existe por si, não é um atributo meu, não determina meu comportamento, pelo contrário, a forma como minha consciência lida com o mundo é agressiva – e esta é uma livre escolha da consciência. A cada vez que a consciência repete determinado comportamento ela reforça a qualidade, porém não existe nenhum motivo ou necessidade de manter esse tipo de comportamento, logo, a qualidade precisa ser atualizada.

As *ações* são transcendentais, são realizações concretas da consciência; o *estado* é um objeto ideal, unidades de consciências; a *qualidade* é o substrato dos estados, é unidade de passividades; as ações, os estados e as qualidades são unidades de unidades de consciência, e o Ego é a unidade dessas unidades. Ele é composto não apenas dos estados anteriores, mas também das diversas intenções que se dirigem ao infinito, por essa razão forma um objeto ideal impossível de ser apreendido, senão por perfis externos. Ele é, portanto, um amontoado de vivências confusas e irrefletidas que não conhecemos inteiramente e só podemos observar por fora, já que cada unidade dessas consciências se aglutina ao Ego reorganizando-o num objeto transcendente e fechado para nossa consciência. O ego é a totalidade ideal psíquica, não apenas a unidade real; por isso não pode ser apreendido pela consciência, senão externamente. “Assim, a intuição do Ego é uma miragem perpetuamente falaz, pois ela ao mesmo tempo dá tudo e não dá nada” (SARTRE, 1994, p.73).⁷⁵ Só posso apreender o Ego sob o ponto de vista de um Outro.

O Ego, indicado por Sartre algumas vezes como personalidade, é a totalidade ideal do psíquico produzido pela consciência, por isso só o observo por fora. Mas o Outro também não tem acesso ao meu Ego, dado que ele é psíquico e não está no mesmo plano que os objetos no mundo. Como afirma Sartre:

Tudo se passa como se o Ego estivesse protegido, pela sua espontaneidade fantasmática, de qualquer contacto com o exterior, como se ele não pudesse comunicar com o Mundo a não ser por intermédio dos estados e ações. É visível a razão deste isolamento: é, muito simplesmente, porque o Ego é um objecto que não aparece senão à reflexão e que, por esse facto, está radicalmente cortado do mundo. Ele não vive no mesmo plano (1994, p.70-71).⁷⁶

Até aqui Sartre revela a impossibilidade de apreender o Ego com clareza. O Outro não pode conhecer meu Ego claramente e eu também não; já que a consciência vive a si mesma, mas a constituição do ego realiza uma transformação nas unidades de consciência formando um objeto ideal, fechado e opaco.

⁷⁵ “Aussi l’intuition de l’Ego est-elle un mirage perpétuellement décevant, car, à la fois, elle livre tout et elle ne livre rien” (SARTRE, 1996, p.69).

⁷⁶ “Tout se passe comme si l’Ego était garanti par sa spontanéité fantomale de tout contact direct avec l’extérieur, comme s’il ne pouvait communiquer avec le Monde que par l’intermédiaire des états et des actions. On voit la raison de cet isolement : c’est tout simplement que l’Ego est un objet qui ne paraît qu’à la réflexion et qui, de ce fait, est radicalement tranché du Monde. Il ne vit pas sur le même plan” (SARTRE, 1966, p.65).

Estas diferentes fórmulas permitem-nos concluir que se vive a interioridade (que se “*existe intérieurement*”), mas que não se a contempla [...] Mas pôr diante de si a interioridade é, forçosamente, torná-la pesada ao modo de um objecto. É como se ela se fechasse sobre si e não nos oferecesse senão os seus exteriores; como se fosse preciso “andar à sua volta” para compreender (SARTRE, 1994, p.71).⁷⁷

Em TE Sartre concluiu que a consciência é um puro nada impessoal e o Ego seu objeto transcendente. O Ego se apresenta como objeto, assim o único meio de conhecê-lo é a observação; olhar para si como se lançasse o olhar para o Ego por fora. Por exemplo, quando tento analisar meu passado para organizar os fatos e me atribuir um adjetivo, faço o mesmo que qualquer outra consciência pode fazer, tenho a mesma relação que o Outro tem com o meu passado.

Mostramos os passos de Sartre na obra TE, compreendemos sua exigência da purificação da consciência e estabelecimento do Ego como objeto transcendente formado pela totalidade do psíquico. Não existe Eu no plano irrefletido, o Eu aparece no plano da reflexão como objeto para a consciência. O Ego é a totalidade ideal do psíquico – não está no mesmo plano que os objetos no mundo; ele é fechado e opaco constituído de unidades de unidades de consciências pela reflexão impura, por isso não podemos conhecê-lo claramente. Sartre conclui a TE afirmando que não existe privilégio na forma como eu me apreendo em detrimento da maneira que o outro me apreende, já que ambos (eu e Outrem) teremos a intuição de um *objeto*. Uma vez que não existe privilégio sobre meus sentimentos, meu Ego e meu Eu, dado que eu mesmo me apreendo como um Outro, estaria superado o solipsismo.

O solipsismo foi entendido aqui como o desnível entre o conhecimento que eu tenho de mim mesmo e aquilo que eu posso conhecer sobre Outrem. Sartre, diante desse problema, ao invés de tentar mostrar como eu posso conhecer Outrem, aumentando a certeza sobre o conhecimento do Outro, realiza o caminho oposto e reduz o conhecimento que eu tenho sobre mim mesmo. Retirando o Ego da consciência e o colocando como existente no mundo, o existencialista francês iguala as possibilidades de conhecimento das subjetividades. Se meu Ego é objeto externo e opaco, posso me enganar sobre ele. Como afirma em TE:

⁷⁷ “Ces différentes formules nous permettent de conclure qu’on vit l’intériorité (qu’on « *existe intérieur* »), mais qu’on ne la contemple pas [...] Mais poser devant soi l’intériorité c’est forcément l’alourdir en objet. C’est comme si elle se refermait sur soi et ne nous offrait que ses dehors ; comme s’il fallait en « faire le tour » pour la comprendre” (SARTRE, 1966, p.66).

Esta concepção de Ego parece-nos a única refutação possível do solipsismo [...] O solipsismo torna-se impensável desde o momento em que o Eu não tem uma posição privilegiada. Com efeito, em vez de formular: “Só eu existo como absoluto”, deveria enunciar-se: “Só a consciência existe como absoluta”, coisa que é, evidentemente, um truísmo. O meu *Eu*, com efeito, *não é mais certo para a consciência que o Eu dos outros homens*. Ele é apenas mais íntimo (SARTRE, 1944, p.82).⁷⁸

Como tentamos mostrar, Sartre compreendeu que a intuição que eu tenho de minha consciência é, evidentemente, distinta da forma que o Outro apreende; ideia que se manteve em SN. Minha consciência é o absoluto e não pode ser apreendida pelo outro, senão como objeto. Isso gera a *ilusão* de que eu teria acesso privilegiado aos meus sentimentos enquanto o Outro teria acesso apenas aos estados físicos: eu vivo o meu sentimento e o Outro o apreende de fora como objeto. Porém, quando tento apreender o meu sentimento, tudo o que alcanço é meu estado de consciência anterior enquanto objeto, dessa forma tanto eu quanto o Outro temos, no fim, a intuição de um objeto que nos dois casos é incerta; ideia que também se manteve em SN.⁷⁹ A apreensão do Ego, de maneira semelhante, apareceria como objeto tão incerto para mim quanto para Outrem, esta incerteza que superaria o solipsismo, todavia, esta afirmação não é sustentada em SN.

Fazer do Ego um objeto transcendente e incerto não é o suficiente para sair do solipsismo, pois em nada demonstra a existência de Outrem ou a faz necessária. Nas palavras do próprio Sartre:

Anteriormente, supus poder escapar ao solipsismo recusando o conceito de Husserl sobre a existência de um “Ego transcendental”. Parecia-me, então, que nada mais restava na minha consciência que fosse privilegiado com relação ao outro, já que a tinha esvaziado de seu sujeito. Mas, na verdade, embora continue convicto de que a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e prejudicial, o fato de abandonarmos tal hipótese não faz avançar um só passo a questão da existência do outro [...] a única maneira de escapar ao solipsismo seria, ainda aqui, provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo (SARTRE, 2009, p.305-306).⁸⁰

⁷⁸ “[...] Le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n’a plus de position privilégiée. Au lieu de se formuler, en effet : « J’existe seul comme absolu », il devrait s’énoncer : « La conscience absolue existe seule comme absolue », ce qui est évidemment un truisme. Mon *Je*, en effet, *n’est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes*. Il est seulement plus intime” (SARTRE, 1966, p.85).

⁷⁹ Cf. SARTRE, 2009, p.375.

⁸⁰ “J’avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l’existence de son « Ego » transcendental. Il me semblait alors qu’il ne demeurerait plus rien dans ma conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l’hypothèse d’un sujet transcendental est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d’un pas la question de l’existence d’autrui [...] la seule façon d’échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendente,

O Ego é um objeto transcendente à consciência; ele não afeta minha consciência, não afeta o ser do Outro e, dessa forma, não mantém vinculação, com base no exposto em SN, com a superação do solipsismo. Para Sartre, como indicaremos nas próximas páginas, a relação transcendente entre duas consciências é o que mostra a existência do Outro e resolve o problema do solipsismo.

O Outro é aquele que reflete meu ser congelado pelo seu Olhar, o que me permite ver a mim mesmo; logo, para que *eu seja* preciso do reconhecimento de Outrem. Como veremos, a ligação entre duas consciências é realizada a nível irrefletido e se revela pelo sentimento de orgulho, vergonha, vulgaridade, etc. É porque me sinto como objeto diante de alguém que o reconheço como sujeito.

Sartre chega a essa conclusão em SN após analisar criticamente as posições de Husserl, Hegel e Heidegger. Ele mostra como, de acordo com sua ontologia fenomenológica, estes filósofos falham na superação do solipsismo e em que medida eles contribuíram para a formação de sua própria teoria da intersubjetividade.

Como veremos, apenas a partir deste detalhamento do percurso que Sartre realiza, temos instrumentos para responder as críticas apresentadas à sua teoria da intersubjetividade. De acordo com a interpretação de Alves, por exemplo, as tentativas de solucionar o solipsismo apresentadas por Sartre em TE e em SN fracassam. Segundo Alves (2008, p.344), Sartre manteve a mesma estrutura de superação do solipsismo em TE e SN, já que soluciona a questão constituindo a consciência como objeto. Para este crítico, a distinção entre as duas tentativas desenvolvidas por Sartre é: em TE o Ego é resultado da reflexão impura e em SN o *Alter Ego* é resultado da hetero-reflexão impura; a solução apresentada em TE fracassa, pois a consciência precisa de Outrem para ser constituída como objeto, e a solução apresentada em SN fracassa também, já que a relação com Outrem não pode depender da reflexão.

Tudo se passa como se essa autoconstituição como um ser, para se manter, carecesse, mais do que a distância entre reflectido e reflexão, da distância entre consciência própria e consciência alheia. O que a reflexão (impura) não pode realizar completamente, realiza-o essa reflexão “à segunda potência” que é a consciência de outrem e o meu reflexo especular nela. No entanto, Sartre, apesar desta alteração, continua a ver a génese do sentido “outro sujeito” como algo que surge no prolongamento da reflexão [...] Não é apenas para mim que me constituo como um ser – é na consciência de outrem *para mim* (dada no fenómeno do *regard*) que esse processo de cousificação alcança o seu acabamento final. Assim, a

dans son être même, est affectée par l’existence extra-mondaine d’autres conscience de même type” (SARTRE, 1943, p.274).

consciência de outrem é pura potenciação da reflexão, ela apenas intensifica a dualidade reflexiva e acrescenta-lhe uma segunda negação interna, que a torna irresolúvel, pois, agora, resolvê-la seria suprimir a alteridade de uma outra consciência (ALVES, 2008, p. 344-345).

Alves está de acordo com a obra de Sartre ao afirmar que na autorreflexão a consciência constitui o Ego como objeto externo, mas não constitui seu ser; para isso é preciso que Outra consciência me perceba como objeto constituindo o *Alter Ego*. Porém, entra em dissidência com a teoria sartriana apresentada em SN a partir do momento em que entende a constituição do *Alter Ego* como uma criação continuada a partir do *Ego*: formulo o Ego reflexivamente e o Olhar de Outrem o objetiva como meu ser.

De acordo com o exposto por Sartre, na análise de Husserl, Heidegger e Hegel, não construo reflexivamente um objeto psíquico e coloco a disposição de Outrem para que ele o constitua como meu ser; (se o fizesse, este seria apenas um objeto intermediário nas relações com Outrem que em nada afetaria o ser da consciência). Não existe nas relações com Outrem um prolongamento da minha reflexão que constituiu o Ego e agora será validado pelo Outro. O Olhar de Outrem nega minha consciência independente do meu Ego; o Ego é apenas um objeto passivo e transcendente que em nada afeta o ser da consciência. Outrem apreende minha consciência como negação interna para constituir meu ser, formando assim o *Alter Ego*; este sim é uma modificação na consciência que faz dela consistente como objeto – o *Alter Ego* como *meu-ser-fora* sou eu (enquanto que meu ego é objeto passivo que aparece para a minha consciência; o que indica que embora eles se entrelacem em tese são objetos distintos). O Outro é o limitante de minha consciência, não poderia limitar a mim mesmo. A consciência possui um ser-fora, um limite, pois está em relação de *negação interna* com o Outro (negação interna, não negação egóica, o Ego não possui vinculação com o ser da consciência).

Outrem não afirma a certeza que criei de mim, ele me nega. Como veremos Sartre critica em Hegel o estabelecimento de relações de conhecimento, ou seja, de reflexão; acusando o filósofo alemão de realizar um otimismo epistemológico. Para o existencialista francês, Outrem não afirma a certeza reflexiva *ich Bin ich (eu sou eu)*, isto seria impossível. Como mostraremos, grande parte do esforço de Sartre foi cuidar para que as relações com Outrem não sejam de conhecimento. Ele estabelece as relações no âmbito pré-reflexivo com Outrem – ideia que absorveu da leitura heideggeriana–; Outrem aparecerá para mim na irreflexão. Nos voltaremos para a problemática do solipsismo em Sartre e sua análise de Husserl, Hegel e Heidegger na próxima parte.

2.2 O Problema Do Solipsismo

É certo que temos acesso ao mundo por meio das impressões sensoriais, no entanto não podemos colocar em dúvida aqui a existência de uma realidade exterior em oposição ao pensamento como existência interior mais certa e evidente, já que, como vimos, todos os objetos estão por princípio fora da consciência. Como Sartre explica em sua prova ontológica: a consciência só existe como consciência de algo que possui ser próprio e é externo. Por outro lado, nossa exposição sobre as relações da consciência com o mundo ainda não esclareceu o suficiente como se dá a percepção de outra consciência ou se podemos demonstrar a existência do Outro. Mesmo aceitando a nossa existência e do mundo como real, parece que ainda não resolvemos o problema do solipsismo. Historicamente esse problema foi entendido de várias formas. Em SN, Sartre dá maior ênfase à definição de solipsismo como a impossibilidade de estabelecer uma ligação entre as duas consciências de forma que o Outro seja necessário para a constituição do meu ser.⁸¹

Percebemos o movimento do Outro, seus gestos, atos e comportamentos, mas isso não me dá acesso aos seus estados de consciência. Não existe como provar que o Outro é uma consciência capaz de perceber o mundo e experienciar os fenômenos. Seria a relação com o Outro a partir do corpo uma condenação ao solipsismo? Para não cair nesse problema seria preciso estabelecer a relação entre as consciências de forma transcendente e necessária, isto é, ligar a consciência a Outrem de maneira que a sua constituição dependa da Outra – essa relação é denominada por Sartre de negação interna.

Indicamos anteriormente que as relações de interioridade e exterioridade não implicam reintroduzir o interior na consciência; estamos aqui diante do velho problema linguístico em que as palavras não conseguem traduzir perfeitamente o conceito. Para Sartre, as negações externas são estabelecidas entre dois seres por uma terceira testemunha, na qual componho um nexos que não mantém vinculação entre a *essência*, o *ser* ou a *maneira de ser* do que foi negado. As negações internas são realizadas entre dois seres de maneira que um afete o outro em sua essência qualificando-o.⁸² É este tipo de negação, a qual afeta o ser ou a maneira de

⁸¹Cf. SARTRE, 2009, p.289.

⁸²Por exemplo, a negação radical que o para-si realiza de si mesmo, arrancando-se de si mesmo, é uma forma de negação interna – o para-si afeta a si mesmo em não ser aquilo que é. O para-si é capaz de se relacionar e negar outro ser (Cf. SARTRE, 2009, p. 237).

ser daquilo que é negado, que demonstrará a existência de Outrem – uma negação de interioridade, de ser a ser.

Quando percebo o corpo (de Outrem) no mundo, organizo *a maneira de ser* ou as suas manifestações qualificando-o como objeto no mundo. Esta é uma negação de interioridade, na medida em que qualifico o corpo de Outrem como existente – ele me aparece como um em-si ao qual dou sentido. A forma como a essência do corpo será percebida dependerá de minha consciência – eu o afeto em sua *maneira de ser*. Entretanto, este corpo não realiza o retorno para me negar, é um em-si que permanece indiferente. O em-si é incapaz de manter relações com Outros seres e permanecem na exterioridade da indiferença. É a consciência que realiza as negações internas que afetam a essência dos outros seres. Desta forma não existe reciprocidade quando a consciência nega um corpo no mundo, apenas a consciência qualifica este objeto, sem ter nenhum retorno permanecendo, portanto, inalterada.

A partir desta distinção Sartre aponta problemas na teoria da intersubjetividade desenvolvida pelo realismo e idealismo. Ele afirma que o realismo não estabeleceu uma relação direta entre duas consciências, já que assumiu a existência do Outro como dado verdadeiro que alcançamos por meio do corpo. Para o realista, o Outro está dado como algo real, porém a relação que ele estabelece entre mim e o Outro não é uma relação entre duas consciências, mas sim entre dois corpos. No realismo, as consciências se comunicam por meio do corpo – elas permanecem, assim, numa relação de exterioridade indiferente da mesma maneira que uma cadeira se relaciona com a mesa; seu corpo como coisa no mundo não pode indicar sua consciência.

A posição do realismo, ao nos entregar o corpo, não envolvido na totalidade humana, mas à parte, como uma pedra, uma árvore ou um pedaço de cera, matou o corpo de modo tão inegável como o fisiologista que, com seu escalpelo, separa um pedaço de carne do ser vivo (SARTRE, 2009, p. 292).⁸³

Reconheço alguns comportamentos e reações corporais semelhantes aos meus e creio que ali existe uma consciência; assim reconheço a existência do Outro pelo conhecimento que tenho dele. A consciência de Outrem se torna o ser que só existe quando é percebido (minha representação), ou ainda, que depende do conhecimento que dele tenho gerando uma espécie de idealismo. A tentativa de mostrar a existência do Outro a partir da concepção realista (ver

⁸³“La position du réalisme, en nous livrant le corps non point enveloppé dans la totalité humaine mais à part, comme une pierre ou un arbre ou un morceau de cire, a tué aussi sûrement le corps que le scalpel du physiologiste en séparant un morceau de chair de la totalité du vivant” (SARTRE, 1943, p.262).

o corpo e intuir a consciência) acaba, dessa forma, caindo no idealismo sem sair do solipsismo. Neste idealismo às avessas minha consciência constitui o Outro a partir da unificação de suas aparições na experiência – o Outro é a possível causa da série de fenômenos que apreendo na experiência. Formo uma imagem que só pelo meu testemunho não tem validade, é necessário que uma terceira consciência compare sua imagem com a minha para comprovar sua veracidade; mas esta terceira consciência seria também imagem. Dessa forma não existe aqui relação entre as consciências – apenas entre consciência e imagem – o que impede a solução do problema do solipsismo.

Para Sartre o idealismo entendeu que o Outro é um sistema de representações e significações distintos do meu, o que torna Outrem um objeto concreto. Entretanto, dessa forma unifico uma série de experiências que não são minhas e jamais serão acessíveis à minha consciência; assim, o Outro me escapa, não posso remontá-lo pela experiência. Eu construí um objeto e acredito na sua existência enquanto sujeito, porém este sujeito, enquanto seu próprio conjunto de experiências e significações, não é acessível à minha intuição. O que existem são vários sistemas de significações fechados que se captam externamente como objetos; assim, o idealismo culmina numa exterioridade recíproca, ou ainda, numa multiplicidade de em-sis.⁸⁴

Dessa forma, o filósofo francês revela que tanto o realismo quanto o idealismo colocam a relação entre duas consciências a partir da pressuposição espacializadora, ou seja, numa relação de exterioridade, em suas palavras: “a pressuposição comum ao idealismo e ao realismo é que a negação constituinte é negação de exterioridade” (2009, p.300).⁸⁵ A relação de exterioridade faz com que as relações entre duas consciências não sejam mais profundas do que as relações estabelecidas entre um livro e um tinteiro.

Para o realista a captação do Outro é realizada pelo corpo como um em-si exterior e indiferente, o que é insuficiente para constituir o Outro como sujeito. O idealista reduziu Outrem a um sistema coerente de representações; Eu e o Outro nos tornamos objetos que se apreendem como uma multiplicidade de em-sis. Dessa forma, o idealismo não consegue superar as relações de exterioridade – os sistemas estão separados e se relacionam externamente.

⁸⁴ Cf. SARTRE, 2009, p.299.

⁸⁵ “La présupposition commune à l’idéalisme et au réalisme, c’est que la négation constituante est négation d’extériorité” (SARTRE, 1943, p.269).

Tanto o realismo quanto o idealismo erram ao tentar estabelecer relações com o Outro, pois não conseguiram mostrar que Outrem é necessário para a minha existência – a desaparecimento do Outro não afeta meu ser, assim como a desaparecimento de qualquer outro objeto.

Para Sartre, é a negação interna que o constitui como Outro e fundamenta as relações intersubjetivas. A relação entre o ser do Outro e o meu ser se dará de forma originária e constituinte no plano da existência (e não a partir de conhecimento à consciência, representação à consciência, corpo à consciência). É preciso, portanto, afirmar a existência do Outro a partir da consciência numa relação de ser a ser. Mas, se só apreendo o Outro como objeto, como isso é possível? Sartre revelou esta possibilidade relacionando várias teorias que resumiremos abaixo.

Se a relação é de exterioridade ou caímos no solipsismo ou convocamos a Deus; ele realizaria a mediação interna entre as duas consciências.⁸⁶ Na interpretação sartriana, foi isso o que Descartes fez, recorreu a Deus para criar o nexos entre as consciências – solução que o existencialista francês rejeitou, já que Deus seria um intermediário entre as relações intersubjetivas.⁸⁷ Husserl, de outra forma, ultrapassou o realismo (que foi travado já na relação entre o corpo) e a necessidade da ideia de Deus, todavia, acabou tornando o sujeito transcendental da consciência inatingível e incognoscível, caindo no idealismo. Hegel avançou em relação a estes problemas e estabeleceu a relação entre as consciências como interdependentes; porém, de acordo com as críticas sartrianas, permaneceu nas relações de conhecimento entre as consciências, sem conseguir estabelecer as relações de ser a ser. Não se pode compreender o Outro como objeto de conhecimento, ao mesmo tempo, não posso apreender a consciência do Outro, nela mesma, enquanto absoluto. Significa que o Outro como consciência é inacessível à minha experiência cognoscente; dessa forma, não há qualquer argumento que prove a existência do Outro. É preciso que esta relação se dê no âmbito pré-reflexivo, ideia que Sartre intuiu utilizando o conceito de transcendência em Heidegger.

Tentaremos seguir os passos de Sartre na *terceira parte: capítulo 1: A existência do Outro* presente na obra SN, texto no qual critica diversas teorias classificadas como insuficientes, dando ênfase aos autores Husserl, Hegel e Heidegger – filósofos que estruturamos brevemente

⁸⁶Cf. SARTRE, 2009, p.302.

⁸⁷Cf. SARTRE, 1996, p.92-93.

o pensamento a partir da leitura sartriana. Buscamos revelar porque estes filósofos, dentre os quais incluímos Descartes, são fundamentais para compreender a intencionalidade da consciência em Sartre e sua superação do solipsismo: a cartesiana, uma vez que para Sartre o ponto de partida da filosofia é o Cogito; Husserl, de quem Sartre aprendeu o conceito de intencionalidade; e Hegel que revela a trajetória da relação entre as consciências. É Hegel quem nos permitirá destacar que a consciência de si precisa da mediação do Outro para ser afirmada, criando o reconhecimento entre as consciências; como afirma Sartre: “[...] a intuição genial de Hegel é a de me fazer dependente do Outro em *meu ser*” (SARTRE, 2009, p.308).⁸⁸ Porém faltava ainda mostrar que essa relação é existencial, não epistemológica, passo que foi dado com Heidegger.

Nosso objetivo primordial ao tratar destes quatro filósofos é destacar informações que nos permitam compreender a teoria sartriana, tendo a interpretação destes perpassada e guiada pela compreensão de Sartre. Como comenta Gonçalves (1996, p.102), todas as teorias apresentadas erram porque não estão de acordo com os pressupostos da intencionalidade tal como definida pelo existencialista francês; ele desenvolve as ideias de cada autor para, em seguida, incluir suas próprias premissas revelando assim que o filósofo em questão é incoerente ou, no mínimo, incompatível com sua teoria.

Nossa sistematização da trajetória sartriana para superação do solipsismo baseia-se fundamentalmente em SN e emprega também como fonte para produção o livro *Desilusão e História na Psicanálise de J.P. Sartre* escrito por Camila Gonçalves – obra que utilizamos para produção de toda a dissertação, uma vez que apresenta conceitos basilares da filosofia sartriana e seu diálogo com outros filósofos. Ela explica a relação entre as teorias cartesiana, husserliana, hegeliana e heideggeriana e o exorcismo do solipsismo em Sartre apresentando o viés interpretativo que buscamos trabalhar aqui.

Começaremos por Descartes, já que a matriz da filosofia sartriana é o cogito. Ele abandonou a ilusão espacializadora e compreendeu que pela percepção corporal não é possível encontrar o Outro-sujeito, mas ao colocar a consciência e o mundo como duas substâncias separadas, ficou sem meios de religar a consciência e o mundo; por isso precisou convocar a Deus para estabelecer a validade do conhecimento. Como veremos, para Sartre, esta é uma tentativa frustrada de resolver o problema: se Deus existe ele não poderia estabelecer as relações entre

⁸⁸“Ainsi l’intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de l’autre *en mon être*” (SARTRE, 1943, p.276).

duas consciências: ou ele me apreende externamente como imagem – o que não resolve o problema –, ou ele existe como quintessência na consciência – o que é impossível para a intencionalidade.

A crítica de Sartre a Descartes: a incoerência da religação pelo divino⁸⁹

O ponto de partida da filosofia sartriana é o Cogito:

Como ponto de partida, não pode haver outra verdade, senão esta: *penso, logo existo*; é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade, pois fora do cogito cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. [...] E esta é fácil e simples de entender; está ao alcance de todo mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário (SARTRE, 1987, p. 15).⁹⁰

Porém, existem diferenças entre a concepção de Sartre e Descartes sobre a consciência: a impossibilidade da consciência subsistir sozinha sem nenhum objeto, a negação do Eu como *substância* pensante e o cogito pré-reflexivo como condição da reflexão. Entretanto, antes de estabelecer essas diferenças, explicaremos brevemente a compreensão do cogito cartesiano a partir da obra *Meditações*. Nela Descartes desenvolve o método para encontrar uma verdade simples e segura da qual derivam todas as outras – o cogito. Na primeira meditação ele desenvolve a dúvida hiperbólica, uma dúvida sistemática e generalizada que põe em suspenso todo conhecimento; na segunda meditação, depois de questionar a existência de todas as coisas, ele percebe que a dúvida continua, a dúvida é um pensamento, logo, existe uma coisa que pensa, que produz o pensamento e funda o cogito ou sujeito cognoscente. Na terceira

⁸⁹ Seguindo a orientação argumentativa de Sartre, nos ateremos à análise da ordem das razões que Descartes realiza pela metafísica – para estabelecimento da noção de verdade e possibilidade de conhecimento – que está presente nas *Meditações*.

⁹⁰ “Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c’est là la vérité absolue de la conscience s’atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l’homme en dehors de ce moment où il s’atteint lui-même est d’abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n’est pas suspendue à une vérité, s’effondre dans le néant ; pour définir le probable il faut posséder le vrai. [...] Et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde ; elle consiste à se saisir sans intermédiaire” (SARTRE, 1996, p.57).

meditação ele coloca Deus como quem assegura a permanência da verdade e, assim, do conhecimento.

Para encontrar uma verdade simples e indubitável, a partir da qual poderá ser construída a filosofia, Descartes propõe a desconstrução do conhecimento já dado por meio da dúvida hiperbólica. Forlin analisa sistematicamente as *Meditações* em seu livro *A Teoria Cartesiana da Verdade*. O autor explica que na falta de um critério de verdade, a dúvida se torna o critério: a verdade é aquilo que é indubitável. Essa certeza será atingida pelo método de dedução lógica e ordenada de verdades obtidas sequencialmente.

Na primeira meditação Descartes usa três argumentos para construir a dúvida: 1) o argumento do erro dos sentidos que nos faz duvidar de nossas percepções sensíveis, uma vez que estas são enganosas;⁹¹ 2) o argumento dos sonhos que estende a dúvida a todo conteúdo sensível, já que quando sonhamos pensamos que estamos acordados de modo que não podemos garantir se estamos acordados ou dormindo neste momento;⁹² 3) e o argumento do gênio maligno que estende a dúvida às operações lógicas e aos objetos ideais da matemática: o espaço, tempo e quantidade.⁹³

Todas as certezas que pareciam seguras, nossas percepções sensíveis, a realidade e até a lógica inerente à razão foram abaladas. Porém, duvidando de tudo, sobram os pensamentos – mesmo sem Deus ou com diferentes leis físicas, a existência desses pensamentos continua. Enquanto existir esta dúvida, este anúncio de um questionamento, também haverá a certeza de que algo existe: o pensamento. E, existindo o pensamento, existe a coisa que pensa, a substância pensante: “[...] *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1994, p.126).⁹⁴ Dizer *eu penso, eu existo* coloca uma unidade indissolúvel entre pensar e existir, eu existo enquanto penso, sem pensamento não sou; a consciência de si enquanto Eu e o pensamento se dão em um único ato. Por essa razão há a certeza da evidência do pensamento e da minha existência, não existe uma fissura entre a ideia que eu tenho do Eu e o pensamento.

⁹¹Cf. DESCARTES, 1994, p.118.

⁹²Cf. DESCARTES, 1994, p.119.

⁹³Cf. DESCARTES, 1994, p.121.

⁹⁴ Como explica Forlin a alma é essencialmente pensamento: “uma ‘coisa que pensa’, portanto, não deve ser entendida como uma coisa que tem a propriedade ou faculdade de pensar, mas como uma coisa que é ela mesma pensamento, uma coisa pensamento” (2005, p.131).

O Eu cartesiano é uma coisa-pensamento cuja essência é pensar.⁹⁵ O corpo recebe os estímulos sensoriais que formam imagens na mente, mas só existe percepção da representação quando a alma as percebe – na interpretação de Forlin é a alma que se dirige às representações do objeto presente no cérebro fazendo surgir o pensamento.

Descartes duvidou de todas as percepções externas. A autopercepção revelou a adequação entre pensamento e sujeito – sendo esta verdade enquanto existir autopercepção. A coisa que pensa é a primeira certeza cartesiana: Eu Penso. O conteúdo do meu pensamento é a ideia – ela anuncia ou indica um objeto real, nesse sentido é uma representação da realidade objetiva e tem uma causa externa; elas podem ser inatas, criadas por mim ou recebidas de fora. Porém, como ter certeza da veracidade dessas ideias, isto é, se elas estão de acordo com a realidade ou são uma fantasia? Qual a garantia de que as ideias que são imanentes estejam de acordo com as coisas que são transcendentais? Depara-se assim com o solipsismo cartesiano: a cisão entre consciência, mundo e o Outro – abismo intransponível que precisa ser evitado.

Descartes busca um método para construir a ponte que liga consciência e mundo. Para responder ao problema de adequação do entendimento às coisas ele usa o conceito de Deus como fundamento metafísico.⁹⁶ A coisa que pensa é quem conhece o mundo e seu conhecimento pode ser assegurado como verdade pela existência de Deus – ele assegura a permanência da verdade daquilo que conhecemos.⁹⁷ Deus é o perfeito infinito que possibilita ao homem, imperfeito e finito, possuir conhecimento verdadeiro das coisas; uma vez que criou o real de acordo com suas leis, o mundo pode ser conhecido, assim, Deus possibilita a saída do solipsismo. Vejamos como isso se dá.

Descartes afirma que as ideias têm uma causa, esta causa tem mais realidade objetiva do que a ideia que foi produzida e, mesmo que uma ideia pudesse ser colocada como causa de outra ideia, é preciso encontrar a causa última que desencadeou os efeitos causais. De onde extraio a ideia da existência de Deus? A ideia de Deus é perfeita e eu imperfeito não poderia tê-la

⁹⁵ Cf. DESCARTES, 1996, p.38.

⁹⁶ A verdade aqui seria adequação entre pensamento e objeto, o que Descartes investigará se é possível. Na terceira meditação ele mostra a existência de Deus como fundamento que permite a adequação do conhecimento às coisas (o que se estende ao Outro como sujeito); na quarta meditação estuda de onde surge a falsidade e o erro; e na quinta e na sexta meditação faz a distinção entre alma e corpo e coloca Deus como fundamento da possibilidade de conhecer o real. Não acompanharemos todo discurso cartesiano, queremos apenas indicar que, de acordo com a interpretação sartriana, a ideia de Deus é fundamento do conhecimento que funciona como saída do solipsismo.

⁹⁷ Cf. FORLIN, 2005, p.340.

criado sozinho: se eu sou imperfeito não posso ser causa da perfeição.⁹⁸ A ideia de uma substância eterna, finita e imutável precisa de uma realidade formal, causal absoluta, o qual sou incapaz de gerar. Portanto, para que exista em mim a ideia de Deus, é preciso que Deus exista. Esta é a prova ontológica cartesiana que mostra a certeza da existência de Deus. Outro argumento que mostra sua existência é a necessidade de criação e conservação das coisas no decorrer do tempo. Em Descartes, para que uma substância pudesse ser conservada seria necessário que o mesmo poder que a criou a mantivesse: Deus não só criou o mundo, como o sustenta e conserva; ele é a validação metafísica do conhecimento. “E, assim, [*se eu ignorasse que existe um Deus*] eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes” (DESCARTES, 1994, p.177).

A teoria cartesiana deságua inevitavelmente no problema do solipsismo: o pensamento é consciência de representação do mundo, o que insere um abismo intransponível entre eles. Existe aqui a necessidade de provar a existência da realidade externa, da verdade e de Outros sujeitos. Deus garantirá a ligação entre pensamento e mundo retirando o cogito do vazio solipsista; todavia, para Sartre, Deus é incapaz de realizar esta função. Além disso, Descartes não ataca incisivamente a relação com Outrem. Ao estabelecer a ordem das razões nas *Meditações Cartesianas* o Outro como corpo só aparece depois de Deus. Ele estabelece a certeza sobre a *res extensa* com o argumento ontológico da existência de Deus, mas e quanto a *res cogitans*?

Pela percepção tenho acesso ao seu corpo, não à sua substância pensante.⁹⁹ Descartes realiza, portanto, negações de exterioridade e aqui, de acordo com as críticas sartrianas, se insere a ideia de Deus como testemunha que ligaria a minha mente e a de Outrem. Porém, dessa forma

⁹⁸ “Pelo próprio fato de ser uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 1994, p. 150) Para que o homem, que é imperfeito, tenha a ideia de si, precisa primeiro ter ideia de Deus. Deus é o infinito, perfeito, origem do pensamento que garante a verdade, já que o perfeito vem antes do imperfeito. A coisa que pensa é finita e imperfeita, e o imperfeito e finito não pode conhecer a si mesmo, senão a partir de sua causa.

⁹⁹ Nas *Meditações Cartesianas* Descartes afirma que alma vê os corpos se moverem e por uma analogia com os gestos, atos e aparências conclui que é um homem com uma mente. É o que pode ser visualizado no seguinte trecho: “[...] Se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava com meus olhos” (DESCARTES, 1994, p.133-134). Essa tentativa, como mostramos na introdução desta parte, cai no idealismo às avessas, já que Outrem torna-se uma hipótese construída pela minha mente a partir de aparências que percebi – solução insuficiente para demonstrar a existência de Outrem. Essa relação constitui uma negação de exterioridade da indiferença e nenhum vínculo entre os dois seres é estabelecido.

não seria estabelecido um vínculo direto e originário entre minha consciência e o Outro, seria um vínculo por intermediário – a solução é, portanto, insatisfatória. Vejamos mais detalhadamente as críticas de Sartre.

Separando a realidade humana em duas partes distintas Descartes seria incapaz de reuni-las sem, ao menos, invocar uma divindade. O ponto de partida da ontologia fenomenológica é o cogito, isto é, a consciência enquanto pensamento; mas para não cair nesses problemas Sartre não inicia com dois elementos distintos para depois religá-los; consciência e mundo só existem numa relação de síntese dinâmica e não podem ser pensados separadamente. Para o existencialista francês, toda consciência é consciência de algo, sem objeto não existe consciência. Acrescenta-se que a consciência é sempre consciente de si enquanto consciência do objeto; existe dessa forma a consciência pré-reflexiva que é condição fundamental do cogito cartesiano. Retornaremos brevemente abaixo a estas características da consciência já trabalhadas no *Capítulo 1* para revelar de início as críticas sartrianas a Descartes e, em seguida, analisar o que o existencialista francês compreende por Cogito.

Como mostramos nas páginas iniciais deste trabalho, Sartre afirma que ao tentar relacionar a consciência ao objeto Descartes chegou a um impasse. Todavia, a partir disso ficou uma ideia: não separar dois momentos de um todo, já que esta relação é uma totalidade sintética.¹⁰⁰ Para Sartre a relação entre consciência e mundo é de síntese e não pode ser pensada separadamente. O homem é ser-no-mundo, é relação ao concreto. O existencialista francês define a consciência, assim como Descartes, como a matriz da compreensão do real; porém, estabelece que consciência e mundo só existem em unidade sintética e indissolúvel. A consciência é busca pelo ser e não poderia subsistir pairando sobre o Nada, só existe consciência como consciência do objeto que existe por si e tem estrutura própria; e não é consciência de representações imanentes, é consciência do objeto enquanto existente no mundo. Por essa razão não é necessário vincular Deus como uma forma de permitir o conhecimento, a consciência é relação direta com o real.

Do outro lado desta relação está o mundo. Sartre acredita que ele é incriado, mas se Deus existisse e o criasse nada mudaria, pois para que o mundo tenha objetividade, é necessário que exista desvinculado do divino. Se Deus criou e mantém o mundo dando aos objetos o seu ser,

¹⁰⁰ Cf. SARTRE, 2009, p.43.

estariamos na intrassubjetividade divina e não haveria qualquer resquício de objetividade. A teoria da criação continuada, como colocou Descartes, por exemplo, faria o mundo desvanecer na mente divina como sua subjetividade. Para escapar desse problema é preciso que os objetos sejam separados de Deus e tenham o seu ser próprio. O mundo precisa estar independente do divino, sem carregar nenhuma relação com Deus – “se existe frente a Deus, o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio de criação divina” (SARTRE, 2009, p.37).¹⁰¹

Com isso, Deus não pode interferir nas relações com Outrem. Se estou separado de Deus para que a criação seja completa, ele me conhece apenas externamente como imagem. Assim, nas relações com Outrem, ele ligaria minha imagem externa à imagem externa de Outrem. Porém, as relações de exterioridade são ineficazes para revelar a existência de Outrem, assim, Deus não consegue estabelecer um vínculo que supere o solipsismo.

Se se trata de tentar com relação ao Outro, de certo modo, o que Descartes tentou com relação a Deus com sua extraordinária “prova pela ideia de perfeição”, inteiramente movida pela intuição da transcendência, veremos-nos obrigados a rejeitar, para nossa apreensão do Outro como Outro, certo tipo de negação que denominamos negação externa (SARTRE, 2009, p.326).¹⁰²

Na conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si*¹⁰³ Sartre reduz toda a sua crítica à solução cartesiana do solipsismo a um único argumento: Outrem precisa ser apresentado como evidente sem intermediários.¹⁰⁴ Em SN, ele interpreta o recurso a Deus como a inserção de uma testemunha nas relações com Outrem; ou Deus é quintessência interna existente na minha mente e na de Outrem realizando um vínculo posterior ou liga minha imagem e a de Outrem externamente. Mas se Deus realiza a ligação com Outrem, significa que não existe um vínculo necessário de constituição entre as duas consciências; não posso afetar o ser de Outrem, já que há um intermediário entre nós. Precisamos, portanto, abandonar o recurso a Deus e estabelecer as relações com o Outro por meio da negação de interioridade que criará um nexos fundamental e *imediato* entre meu ser e o de Outrem.

¹⁰¹ “Si l’être existe en face de Dieu, c’est qu’il est son propre support [...]” (SARTRE, 1943, p.31).

¹⁰² “S’il s’agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l’idée de parfait » qui est tout entière animée par l’intuition de la transcendance, cela nous oblige à repousser, pour notre appréhension d’autrui comme autrui, un certain type de négation que nous avons appelé négation externe” (SARTRE, 1943, p.291).

¹⁰³ Doravante: CSCS.

¹⁰⁴ “Como sairia eu da dúvida? Descartes fá-lo pelo recurso a uma dialética que não fundamentou, quer dizer, por Deus, o argumento ontológico e, finalmente, a garantia divina [*e falha*] [...] Não porque talvez a filosofia se não possa apoiar em Deus para provar o outro, mas essencialmente porque minha crença, ou melhor, a minha certeza da existência do outro é imediata, é um dado imediato da minha vida e não implica em nenhum outro sentido um recurso a Deus” (SARTRE, 1994, p.93).

A solução cartesiana do solipsismo não se adequa à proposta sartriana, porém Descartes estabelece o Cogito como uma certeza, ou melhor, uma evidência, o que o filósofo francês considera fundamental para a superação do solipsismo.¹⁰⁵ Descartes mostra que o ponto de partida da filosofia é a consciência. Na conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Sartre afirma que:

O Cogito não é nada mais, com efeito, do que a manifestação da consciência. [...] Se considerarmos, portanto, a consciência como modo de ser, em vez de procurarmos conferir-lhe um ser, poderemos talvez remediar as imperfeições do cogito, tal como o praticaram Descartes e Husserl; poderemos talvez encontrar nele a possibilidade de dele sair, quer dizer, de sair da instantaneidade, do idealismo e do solipsismo. Tal era, aliás, a intenção de Descartes (SARTRE, 19994, p.86).

De acordo com Sartre, o fundador da filosofia moderna não provou a existência do cogito, ele mostrou a sua existência e se instituimos o cogito pré-reflexivo, poderemos encontrar o ser do mundo e de Outrem.¹⁰⁶ Antes de mostrar a relação que Sartre realiza entre o Cogito e o solipsismo, precisamos agregar uma série de noções a esta consciência e suas relações com o Outro que perpassarão ainda Husserl e Hegel. Devemos, portanto, inicialmente definir melhor o que é este cogito que Sartre deseja utilizar.

Na conferência CSCS Sartre cita a necessidade de revelar a existência do cogito pré-reflexivo que é condição para existência da consciência, e a consciência como distância a si e falta de ser ao mesmo tempo em que só existe em relação com o objeto. Se permanecermos apenas com o Cogito refletido e posicional cartesiano, chegaríamos a um impasse: o que me torna consciente de ser consciente de algo? Cairíamos, dessa forma, na regressão ao infinito já avisada e resolvida por Sartre na *Introdução* de SN.

Como mostramos no *Capítulo 1*, a percepção é percepção posicional de algo – ela coloca um objeto como percebido. Mas, dirá Sartre, compreender algo é ter consciência de compreender, perceber algo é ter consciência de perceber. Para seguir esta exigência sartriana, seria necessário colocar no cogito cartesiano outra consciência que se dirigisse a esta consciência de percepção. Nesta percepção da percepção, por sua vez, para que o sujeito seja consciente da percepção interna, ele precisa perceber a própria percepção gerando uma nova percepção posicional que, por sua vez, precisa de uma nova percepção posicional e assim

¹⁰⁶ Cf. SARTRE, 1994, p.88.

sucessivamente. Sartre resolve este problema com a distinção entre consciência tética e não-tética da intencionalidade.

Ser consciência de algo é ser consciência de si enquanto ser consciente – por exemplo, perceber algo é ser consciência posicional de um objeto e ao mesmo tempo possuir consciência não-posicional de si. A condição de existência da consciência é que seja consciente de si enquanto consciência do objeto, a consciência posicional e a não-tética existem em um único ato e não poderiam existir separadamente.

É esta consciência não-tética que permite o *cogito ergo sum*, uma vez que o homem tem consciência irrefletida de si ele pode retomar seu estado de consciência anterior e posicioná-lo como objeto. Em Sartre, primeiro existe o pensamento com consciência não-tética de existir, o que para mim mostra-se como evidente: a consciência (de) si enquanto consciência é translucidez, sem movimento ou distancia, logo, é *evidência irrefletida de si*. Num segundo momento ocorre o cogito ou a reflexão; a reflexão é uma forma de conhecimento em que a consciência põe seus estados anteriores como objeto, dessa forma, ocorre a aparição do Eu como objeto, o que não é evidente, mas pode ser conhecido.¹⁰⁷ Assim a consciência pode ser irrefletida ou refletida; pode agir no mundo como cogito pré-pessoal e só refletir posteriormente constituindo o Eu como objeto. O Cogito reflexivo é, portanto, uma operação de segundo grau que verifica um fato e só existe como reflexão posterior condicionado pela existência do cogito pré-reflexivo.

Na frase: *Penso, logo existo*, Descartes coloca o Eu e o pensamento no mesmo plano – pensar implica a existência do Eu que pensa. Para Sartre, eu e pensamento não estão no mesmo plano, existe uma consciência primária e irrefletida que se relaciona com o mundo que é condição da reflexão que realiza o cogito – consciência secundária constituidora do Eu como objeto. Como mostramos, o ato de pensar é pré-pessoal, isto é, são realizados pela consciência sem Eu. Na leitura de um romance, por exemplo, a consciência esgota-se no ato de ler, essa consciência primária que se relaciona com o livro não possui *Eu*. O *Eu* aparece posteriormente, ao me voltar sobre meu ato anterior de ler para refletir. O *eu penso* é executado por uma consciência refletida que toma a consciência de ler como objeto.¹⁰⁸ Nas

¹⁰⁷ Esta distinção será de fundamental importância na conclusão deste capítulo quando exporemos a solução sartriana do solipsismo que engloba a evidência da existência de Outrem na irreflexão.

¹⁰⁸ Cf. SARTRE, 1944, p.50.

frases *eu penso*, *eu falo* ou, nesse caso, *eu lia*, não existe verdadeiramente o Eu que realizou a ação; existe a consciência que agiu no mundo e posteriormente refletiu constituindo seu estado de consciência anterior como objeto.

O cogito sartriano possui dois momentos: a consciência primária irrefletida e a consciência secundária irrefletida. No primeiro momento pensar é tomar consciência de algo qualquer em sua vivência, assim, ele é pré-reflexivo; o pensamento é consciente de si não-teticamente, logo, o cogito existe, mas sem a reflexão que gera o Eu. No segundo momento o cogito toma consciência reflexiva e conclui *Eu penso, logo existo*. A consciência secundária refletida toma conhecimento da consciência anterior irrefletida e torna-se cogito refletido constituindo o Eu como objeto.

Desse modo, o cogito sartriano possui como condição de existência o cogito pré-reflexivo, sendo que este cogito pré-reflexivo é consciência de si a si e translucidez, assim, ele toma a existência do ser da consciência como evidência. Não existe *Eu* no cogito irrefletido, já que a consciência é nadificação e fuga de si. A reflexão posterior apreende, como cogito reflexivo, o estado de consciência anterior como objeto formando a ideia da existência do *Eu Penso*, mas este Eu é objeto para a consciência (não é a consciência).

Uma consciência pura é um absoluto muito simplesmente porque é consciência dela mesma. Ela permanece, portanto, um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” são apenas um. Toda ela é ligeireza, toda ela é translucidez. É nisso que o Cogito de Husserl difere tanto do Cogito cartesiano (SARTRE, 1994, p.49)¹⁰⁹

A consciência é desgarramento e translucidez. Faltava a leveza da translucidez ao cogito cartesiano e isso existe em Husserl. O pai da fenomenologia mostra com a intencionalidade que a relação com o mundo é uma totalidade e Outrem é necessário para a constituição do meu Ego. Contudo, sendo este Ego objeto distinto do Eu puro, ele não consegue me vincular a Outrem, já que não afeta meu ser.

¹⁰⁹ “Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu’elle est conscience d’elle-même. Elle reste donc un « phénomène » au sens très particulier où « être » et « apparaître » ne font qu’un. Elle est toute légèreté, toute translucidité. C’est en cela que le Cogito de Husserl est si différent du Cogito cartésien” (SARTRE, 1966, p.25).

A crítica de Sartre a Husserl: a queda ao idealismo

Em seu livro *A Imaginação segundo Husserl*, Saraiva indica algumas diferenças entre as concepções de Husserl e Sartre no que tangem à intencionalidade, a autora comenta que Sartre “apresenta frequentemente uma versão pessoal de Husserl [...] embora até hoje nenhum estudo tenha elucidado de maneira exaustiva as relações entre Husserl e Sartre” (1994, p.10). Nosso objetivo não é realizar este estudo comparativo de forma profunda, precisamos apenas analisar brevemente o que Sartre apreende da teoria husserliana e o que o existencialista francês rejeita com vistas a superar o solipsismo.

Buscaremos mostrar que, assim como na dúvida metódica é preciso abrir caminho para fundar as ciências sobre uma certeza simples e indubitável, Husserl realiza a *epoché* acompanhando as *Meditações* de Descartes no intuito de encontrar o eu puro como evidência apodítica.¹¹⁰ Entretanto, radicalizando a dúvida cartesiana, Husserl foca-se na vivência intencional e permanece na esfera transcendental. Este é o tema abordado em seu livro *Meditações Cartesianas*, o qual explicaremos brevemente para concluir que, de acordo com a crítica sartriana, Husserl encerrou-se na descrição do fenômeno tal como ele aparece à consciência desconsiderando, assim, a problemática ontológica do ser daquilo que aparece, o que condenou o sujeito transcendental ao idealismo solipsista.

Seguindo os passos de Descartes, o pai da fenomenologia põe em dúvida o mundo existente realizando a *epoché*.¹¹¹ Ao colocar o mundo e a atitude natural entre parênteses, resta aquilo que aparece a mim como fenômeno, isso é, a vivência que aparece para o eu puro constituinte. Dessa forma, para Husserl, a existência do mundo pressupõe a existência do eu para o qual o mundo aparece. Este eu puro é o que resistiu à *Epoché*, é a subjetividade transcendental e difere-se, portanto, do Ego empírico. O mundo objetivo, meu corpo e meu eu psicofísico existem para o eu transcendental e ganham nele seu sentido. Tudo o que existe, existe para mim – o Eu “carrega nele o mundo como unidade de sentido”.¹¹²

¹¹⁰ Cf. SANTOS, A.C., 2008, p.27.

¹¹¹ “Pode-se dizer assim que a epoché é o método universal e radical pelo qual me percebo como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim” (HUSSERL, 2001, p.38).

¹¹² “A bem dizer, o mundo não é para mim outra coisa senão o que existe, e vale para a minha consciência num cogito semelhante. Todo o seu sentido universal e particular, toda sua validade existencial, ele os tira exclusivamente dessas *cogitationes*. [...] Não posso viver, experimentar, pensar; não posso agir e emitir

Colocar em dúvida tudo o que se apresenta à atitude natural, aquilo que Husserl chama de redução fenomenológica, e que Descartes utilizou como dúvida hiperbólica, levou o filósofo alemão a duas conclusões básicas: tudo o que existe, existe para o Eu transcendental, ele é, portanto, condição de constituição do mundo.

A redução fenomenológica presente nas *Meditações Cartesianas* tem, portanto, a mesma estrutura que a dúvida hiperbólica presente nas *Meditações*: negar os dados científicos, as certezas construídas e aquilo que se entende por mundo natural, para encontrar o Eu puro. Descartes alcançou como verdade o cogito “eu sou” e colocou de um lado o sujeito pensante e de outro o mundo material concreto, caindo no problema epistemológico da adequação do conhecimento ao mundo. Husserl assumiu o cogito como evidência, todavia, é mais radical e aceita como indubitável apenas o que aparece ao cogito, assim definiu o correlato da consciência como mundo.

É um princípio básico da intencionalidade: toda consciência é consciência de algo (objeto da intenção). O *noema* é o constituído, o visado, aquilo que é intencionado pela consciência. A *noesis* é a consciência intelectual, o ato vivido no qual a consciência atribui sentido ao mundo, constituindo o objeto. O mundo é um objeto significativo (o correlato da consciência) que existe para o sujeito transcendental, assim, a subjetividade é constituinte, o *lebenswelt* funda-se no eu. Para Husserl, o mundo objetivo encontra em mim seu sentido e valor, assim, meu eu transcendental o afirma como existente.¹¹³ Se tudo o que existe com a redução, existe para meu Eu Puro, “aí todo o ser se reduz ao “ser conhecido” e a Fenomenologia nega-se logo de início pensar o ser da aparição” (SANTOS, A.C., 2008, p.12).

Em suma, para o filósofo alemão é preciso radicalizar a redução fenomenológica e definir que apenas aquilo que se dá à intuição pura do eu é válido; assim, o mundo objetivo é o que existe para mim. O fundador da fenomenologia cai, dessa forma, no Idealismo. Como Sartre explica na conferência *Consciência de Si e Conhecimento de si*, Husserl não colocou o problema do ser da consciência ou do mundo, sua obra permaneceu no plano da descrição, o filósofo alemão conseguiu evitar as concepções substancialistas da consciência, mas não foi capaz de evitar o idealismo, já que rejeitou a existência do ser fora das percepções conscientes.

julgamentos de valor num mundo outro que aquele que encontra em mim e tira de mim mesmo seu sentido e validade” (HUSSERL, 2001, p.38).

¹¹³ Cf. HUSSERL, 2001, p.43.

Pode mostrar-se que, aqui, Husserl foi infiel ao seu princípio e que a “redução fenomenológica” o conduziu ao idealismo. Se a consciência é transcendente, isso significa que ela nasce voltada para um ser que não é ela. Não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno implicam a existência de fenômenos objectivos e espaciais, mas que a consciência implica no seu ser um ser não consciente e transfenoménico de que ela é consciência (SARTRE, 1944, p.87)

É o que já mostramos no primeiro capítulo da dissertação e pode ser resumido na explicação sartriana: ser não é ser percebido. Com a *epoché* Husserl passou dos objetos às essências, o que é possível, já que a essência é a razão da série contida na própria série. Porém, o mesmo não pode ser feito com o ser do mundo ou dos objetos. Para Sartre, o ser está em todas as aparições, mas não se esgota nelas; o ser não se reduz ao aparecer, nem ao conhecimento que dele se tem. Como mostramos no primeiro capítulo, o ser-em-si fundamenta a aparição, possui existência própria e impede que a relação percepção-percebido desabe no nada (este é estudado pela ontologia, campo que Husserl não trabalhou realizando a desontologização do que aparece- falta àquilo que aparece seu fundamento próprio).¹¹⁴

Husserl coloca o mundo entre parênteses, como resultado primordial encontra o Eu para quem as vivências aparecem. Ele foca-se na vivência intencional da consciência tal como aparece para mim e torna o mundo o correlato de minha consciência que extrai de mim mesmo seu sentido e valor. Ao desenvolver a dúvida hiperbólica, colocando Descartes como pai primitivo da fenomenologia, ele assumiu aquilo que aparece à consciência como dados absolutos, passando do fenômeno às essências e reduzindo o ser ao aparecer. Está posta a esfera transcendental que Husserl tomou como fatos absolutos e permitiu Sartre acusá-lo de idealismo: Husserl deixa a concretude do real pela *epoché* sem jamais retomá-lo e reduz o ser ao aparecer.

Em sua dissertação “*A crítica de Sartre ao Ego transcendental de Husserl*”, Santos explica que para o pai da fenomenologia o mundo é “[...] o correlato noemático da descrição da consciência transcendental [...]” (SANTOS, A.C., 2008, p.12) que constituímos na intersubjetividade. O Ego é constituído na objetividade com os outros, numa relação de reciprocidade intermonadária. O intermundo e a comunidade intermonadária – uma vez que o Ego é objeto entre objetos no mundo – permitiria superar o solipsismo. Entretanto, a existência do Ego de Outrem é tão certo quanto a existência do mundo, mas a existência do mundo depende de minha experiência e, assim, o mesmo se aplicará a Outrem; o que percebo

¹¹⁴ Cf. SARTRE, 1994, p.93.

de Outrem tem a sua validade constituída por mim. Por essa razão, de acordo com Sartre, já que Husserl não possui mecanismos para mostrar que o mundo possui existência própria, ele não consegue explicar porque o real e Outrem não passam de uma fantasia hipostasiada de minha mente.

A refutação que Husserl apresenta em *Formale um Tranzendentale Logik* e nas *Meditações Cartesianas* não nos parece poder atingir um solipsista determinado e inteligente. Enquanto o Eu permanecer uma estrutura da consciência, será sempre possível opor a consciência com o seu Eu a todos os outros existentes. No fundo, sou mesmo *Eu* [Moi] que produzo o mundo. *Pouco importa que certos estratos desse mundo necessitem, devido à sua própria natureza, de uma relação a outrem. Esta relação pode ser uma simples qualidade do mundo que eu crio e não me obriga de modo nenhum a aceitar a existência real de outros Eus* (SARTRE, 1994, p.81-82, Grifos nossos).¹¹⁵

Ao tratar das relações com Outrem em SN, Sartre não se preocupa com a constituição do real realizada pela intencionalidade husserliana, sua argumentação foca-se na questão do Ego e do sujeito transcendental. Como tentaremos mostrar a seguir, Husserl realizou um paralelismo de Egos, porém permaneceu com o sujeito transcendental, dessa forma, era o *Eu transcendental* que deveria ser interligado a Outrem (não o seu Ego). Porém, para Sartre, além de nocivo à intencionalidade, o sujeito transcendental não pode ser atingido pela consciência de Outrem.

A exigência sartriana para superar o solipsismo é clara: realizar um nexos necessário entre meu ser e o ser de Outrem. Com esse requisito ele critica a teoria husserliana em dois pontos: o Ego (eu empírico) e sujeito transcendental. Percebo seu Eu psicofísico na experiência, porém, desta forma as relações se estabelecem a nível de conhecimento a partir de um objeto, seria preciso revelar uma ligação entre os sujeitos transcendentais. Mas não é possível ligar o sujeito transcendental para além da experiência: o que se encontra é um conjunto de significações à qual o Outro foi reduzido (e, portanto, tornado objeto). Já que as relações de conhecimento são, para Sartre, impotentes para demonstrar as relações transcendentais com Outra consciência, Husserl não consegue sair do solipsismo nem recorrendo ao Ego, nem ao sujeito transcendental.

¹¹⁵ “La réfutation que Husserl présente dans *Formale und Transzendental Logik* et dans les *Méditations Cartésiennes* ne nous paraît pas pouvoir atteindre un solipsiste déterminé et intelligent. Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d’opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. Et finalement c’est bien *Moi* qui produit le monde. Peu importe si certaines couches de ce monde nécessitent par leur nature même une relation à autrui. Cette relation peut être une simple qualité du monde que je crée et ne m’oblige nullement à accepter l’existence réelle d’autres Je” (SARTRE, 1966, p.84-85).

Vejamos como essa crítica é desenvolvida mais detalhadamente. Sartre analisa a saída realizada por Husserl nas *Meditações Cartesianas*. Para o filósofo francês, Husserl acredita superar o solipsismo ao colocar o Outro como necessário para a constituição do mundo que é intermonadário, pois Outrem fornece a ele uma camada de significações. É a partir da relação entre o conjunto de significações oferecidas pela consciência que o mundo ganha objetividade. O Outro é necessário para constituição do Ego e objetividade do mundo.

Para Husserl, existe um ego que é habitante do mundo, este Eu psico-físico ganha objetividade assim como as coisas no mundo, já que é coisa entre coisas. Assim como o Outro é necessário para objetividade do mundo (com seu sistema intermonadário de significações), o Outro é necessário para constituição do meu Ego. Por isso meu ego é tão certo para mim quanto é para outro e sua existência, assim como a existência do mundo, é uma certeza para mim. Se duvido da existência do Outro ou do mundo, devo duvidar também da existência do meu próprio ego. Aparentemente as relações entre meu Ego e Outrem foram estabelecidas superando o solipsismo.

[...] o Outro está sempre aí como uma camada de significações constitutivas pertencentes ao próprio objeto que considero: em suma, como a verdadeira garantia de sua objetividade. E, como nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai com o mundo sob o impacto da redução fenomenológica, o Outro parece como necessário à própria constituição desse eu. [...] Não há privilégio para meu eu: meu Ego empírico e o Ego empírico do Outro aparecem ao mesmo tempo no mundo; e a significação geral de “outro” é necessária à constituição de cada um desses “egos” (SARTRE, 2009, p.303).¹¹⁶

O paralelismo de Egos é a comunidade egológica formada pela necessidade que tenho de receber as significações de Outrem para a constituição de meu Ego, assim como o Ego de outrem receberá as minhas significações, uma vez que ambos se constituem na história. Esse paralelismo não é, de acordo com Sartre, o suficiente para superar o solipsismo. O personagem empírico que constituo objetivamente no mundo como Ego psicofísico é um conjunto de significações objetivas; porém, Outrem que precisa ser demonstrado é sujeito (não objeto). A existência do Ego de Outrem é tão certo quanto a existência do mundo, mas é

¹¹⁶ “[...] Autrui est toujours là comme une couche de significations constitutives qui appartiennent à l’objet même que je considère ; en bref, comme le véritable garant de son objectivité. Et comme notre moi psychophysique est contemporain du monde, faite partie du monde et tombe avec le monde sous le coup de la réduction phénoménologique, autrui apparaît comme nécessaire à la constitution même de ce moi. [...] Il n’y a pas de privilège pour *mon* moi : mon Ego empirique et l’Ego empirique d’autrui apparaissent en même temps dans le monde ; et la signification générale « autrui » est nécessaire à la constitution de l’un comme de l’autre de ces « Ego »” (SARTRE, 1943, p.272).

preciso mostrar a existência do Outro enquanto sujeito transcendental; o Ego, coisa entre coisas, em nada resolve a questão.

Com efeito, se meu Ego empírico não é mais certo que o do Outro, é porque Husserl conservou o sujeito transcendental, radicalmente distinto do Ego e bastante similar ao sujeito kantiano. Logo, o que deveria ser demonstrado não é o paralelismo dos “Egos” empíricos, que nada põe em dúvida, mas o dos sujeitos transcendentais (SARTRE, 2009, p.304).¹¹⁷

Husserl colocou o Outro como necessário à constituição do mundo e de meu Ego, assim, ligam-se os sujeitos. O Outro torna-se aqui um conceito transcendental que permite constituir e unificar as experiências do mundo conferindo a objetividade. Mas o filósofo francês o acusa de remeter minha consciência ao conjunto de significações do Outro; não é com o Outro que me relaciono, é com o seu conjunto de significações. Esse conjunto, para Sartre, é incapaz de revelar Outrem como sujeito, as significações constituem o mundo, são o mundo, mas o sujeito transcendental está para além dele.

O problema que até aqui parece ser insuperável é realizar a ligação entre os sujeitos transcendentais, de acordo com Sartre, o fundador da fenomenologia não conseguiu estabelecer esta conexão entre os sujeitos. O que seria o sujeito transcendental? Este Outro seria, enquanto ser extramundano, o conjunto infinito de operações a efetuar, que só é atingido por ele mesmo, já que “[...] cada um de nós existe em interioridade e que um conhecimento válido da interioridade só pode se fazer em interioridade, o que impede por princípio todo *conhecimento* do outro tal como ele se conhece, ou seja, tal como ele é” (SARTRE, 2009, p.305).¹¹⁸

Na interpretação sartriana do *Eu Transcendental* de Husserl, apenas Outrem conhece a si mesmo, não existe relação entre as consciências, só entre as consciências e as significações. Uma vez que o meu ser se constitui apenas em minha interioridade, assim como o Outro mede a si mesmo e se conhece em sua própria interioridade, e só este conhecimento interior de si é válido, o Outro se torna desnecessário para minha existência ou impossível de ser provado;

¹¹⁷ “C’est que, en effet, si mon Ego empirique n’est pas plu sûr que celui d’autrui, Husserl a conservé le sujet transcendantal, qui en est radicalement distinct et qui ressemble fort au sujet kantien. Or, ce qu’il faudrait montrer, ce n’est pas le parallélisme des « Ego » empiriques, qui ne fait de doute pour personne, c’est celui des sujets transcendants” (SARTRE, 1943, p.272-273).

¹¹⁸ “[...] Chacun de nous existe en intériorité et qu’une connaissance valable de l’intériorité ne peut se faire qu’en intériorité, ce qui interdit par principe tout *connaissance* d’autrui tel qu’il se connaît, c’est-à-dire tel qu’il est” (SARTRE, 1943, p.273).

assim, Husserl não supera o solipsismo. Não é possível conhecer o Outro tal como ele se conhece.

Em suma, permaneceram o Ego como objeto psicofísico (conhecido e constituído objetivamente pelo Outro, assim como um objeto no mundo) e o sujeito transcendental extramundano; todavia, nenhum dos dois é capaz de superar o solipsismo. O Eu psicofísico é experienciável empiricamente, mas não é a consciência intencional e nem pode ser identificado com o sujeito transcendental; enquanto que o sujeito transcendental permanece fora do alcance de minha consciência.

Dessa forma, nem o Eu psicofísico nem o sujeito transcendental são capazes de revelar a existência do Outro. A relação com Outrem não pode ser de conhecimento de seu personagem empírico (Ego que é objeto e não sujeito), nem de conhecimento de sua série de significações (já que o sujeito transcendental está para além disso). A existência do Outro enquanto Eu psicofísico é tão certo quanto à existência do mundo, porém o mundo em Husserl é aquilo que conheço dele numa relação intermonadária assim como o Eu psicofísico do Outro. Este Eu psicofísico é objetos entre objetos e jamais me entregaria o Outro-sujeito. Enquanto que o sujeito transcendental extramundano, tal como Husserl desenvolveu, está para além da apreensão de minha consciência. A relação entre duas consciências permanece impossível, é preciso encontrar outra solução.

A base que permite compreender o exorcismo do solipsismo permanece sendo o cogito cartesiano ao qual Sartre agrega o cogito pré-reflexivo que revela a existência da própria consciência como evidente; Husserl permitiu mostrar, com a intencionalidade, a relação entre consciência e objeto de forma direta, sem representações. Sartre definiu, com estes dois autores, a concepção de consciência intencional esvaziada de conteúdos, sem sujeito transcendental, em relação sintética com o mundo, contudo, precisava encontrar a estrutura dialética a partir da qual a consciência se relaciona com Outrem – movimento que pode ser visualizado em Hegel.

A crítica de Sartre a Hegel: a desilusão do otimismo epistemológico

Sartre expõe parte da teoria hegeliana em SN para manter a estrutura de desenvolvimento das relações da consciência com o Outro, à qual adota parcialmente criticando o que ele chama de otimismo epistemológico. O otimismo do qual Sartre acusa Hegel é a mistura entre dois âmbitos diferentes: a ontologia e a epistemologia. Hegel trabalha, na parte *A consciência de Si – IV A verdade da certeza de si mesmo* presente no livro *A Fenomenologia do Espírito*, a questão do reconhecimento da consciência. É por meio da dialética, através do conhecimento do outro, que a consciência toma consciência de si. Entretanto, o conhecimento se dá a nível epistemológico, o que é incapaz, para Sartre, de evidenciar a existência do Outro; as relações com o Outro precisam se estabelecer de ser a ser.

Em Hegel, a consciência é certeza de si, ela alcança essa certeza ao negar a adequação entre o conhecimento e o objeto. No primeiro momento houve a tese de que a verdade estava no objeto (ele era o essencial); porém, no segundo momento, a consciência percebe que o *conhecimento do objeto* e o *objeto* real não são identidade, logo, eles não são verdadeiros; no terceiro momento a consciência percebe que ela conhece o mundo e esse conhecimento de si se identifica com a consciência, ou seja, conhecimento e objeto são identidade, assim, são verdadeiros. Dessa forma ela descobre sua própria verdade.

A consciência encontra a verdade em si mesma na medida em que é clara consciência de si, assim encontra um objeto (ela mesma) do qual tem certeza, já que é consciente de si. “[...] A consciência-de-si – *inicialmente é para si mesma apenas esta simples essência*, e tem por objeto a si mesma como o puro Eu” (HEGEL, 2007, p.140). Suprassumindo o mundo a consciência volta para si e passa a acreditar que ela é a verdade, pois seu conhecimento de si corresponde ao si como plena identidade. É pela negação do outro que a consciência torna-se consciência-de-si, quando percebe que o conhecimento que ela tem de si é idêntico a ela mesma. Ela é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto, logo, pura identidade e positividade. Conhecimento e objeto são os mesmos, não existe diferença, logo, eu sou eu, numa tautologia sem movimento. A consciência é certeza de si, *Ich bin Ich*, porém quem a afirma enquanto verdadeira? Como essencial?

O conhecimento, enquanto *conteúdo concreto*, no nível da certeza sensível, aparece para a consciência como o *mais rico*, na medida em que, imediatamente, ela não encontra nem limites, nem divisões e, como o *mais verdadeiro*, pois ela tem diante de si a plenitude do objeto, sem a separação ou distanciamento. Contudo, a verdade

no nível da consciência imediata é a *mais pobre verdade* e a *mais abstrata* [...] (GONÇALVES, 1996, p.88).

O desejo de encontrar a unidade essencial ou a verdade é o que impulsiona a consciência e a faz sair de si. Quando a consciência se torna consciência-de-si seu desejo passa a procurar o reconhecimento-de-si como verdade. Mas um objeto simples do real é insuficiente para satisfazer a consciência, pois é incapaz de fazer o movimento da dialética que torna a consciência como essencial. “A consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo à negação de si mesmo” (HEGEL, 2007, p.141). É preciso que o objeto negado pela consciência realize a mediação de negar a si mesmo afirmando o outro, isto é, realize o movimento dialético de tornar a consciência essencial, assim, o Outro negado e suprasumido deve ser uma consciência. Logo, a condição necessária para que haja *reconhecimento objetivo de si* pelo outro é que o outro seja reconhecido como consciência; caso ocorresse o contrário, existiria apenas negação do objeto e não reconhecimento.

Para que ocorra *reconhecimento* e não apenas *autocertificação*, a consciência precisa ser reconhecida por outra consciência que efetuará a negação de si. Pela autocertificação a consciência toma consciência do Eu, já que encontra a unidade e identidade consigo mesma após se alienar e negar o outro objeto. O desejo agora é desejo de afirmar a verdade de si pelo reconhecimento realizado por Outro sujeito. “A consciência de si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si.” (HEGEL, 2007, p.141) que efetuará a negação de si realizando o reconhecimento.

A consciência saiu de si, negou o mundo e tornou-se consciência-de-si. Mas apenas negar o mundo não a satisfaz, pois deseja mais do que ser conhecimento de si, ela quer ser reconhecida objetivamente como verdade, o que só pode ser feito por outra consciência. Assim, a consciência sai da tautologia do *Eu sou Eu* e vai buscar o reconhecimento do Outro, no entanto, o Outro também é desejo e quer se autoafirmar. Outrem é também consciência que deseja ter sua verdade reconhecida, daí o conflito, já que uma deseja negar a Outra. “Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si” (HEGEL, 2007, p.145). Elas entram em luta pela vida e pela morte, esta é a disputa entre qual sairá reconhecida com sua verdade conservada e qual será a consciência negada.

Essa luta visa negar o Outro, pois o que estará em jogo é o reconhecimento de si como potência autoafirmadora. Já que “a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si” (HEGEL, 2007, p.147), arriscar a certeza de si no conflito entre duas consciências é colocar a

vida em risco. Nesse conflito com o outro pelo reconhecimento ela poderá ser reconhecida ou negada (aprendida como um objeto suprasumido), dessa forma a luta coloca a certeza da consciência-de-si em perigo: a sua certeza poderá ser negada, ou seja, ela poderá ser aprendida como um objeto suprasumido.

Na luta pelo reconhecimento um irá temer sua morte e se renderá reconhecendo o Outro, enquanto que um irá desejar o reconhecimento de tal modo que não temerá a morte, se colocará como independente da vida e será reconhecido. Esse embate modificará a essência de cada um, mudará como a consciência é reconhecida pelo outro e por ela mesma, desta forma, o confronto modifica o que a consciência é: uma consciência será tratada como instrumento para afirmação de Outrem e a outra será afirmada como essencial. A consciência vencedora é o Senhor, independente da vida, que passa a usufruir o que o Escravo, consciência que foi negada, produz.

A consciência-de-si se exterioriza e tenta suprasumir o outro. A consciência está, então, cindida, pois se alienou nesse movimento e foi reconhecida por Outro, para depois voltar para si, logo sua essência depende desse outro ser – sem o qual não é Senhor. Além dessa dependência, o Senhor é reconhecido pelo escravo, logo, tem o mesmo valor do escravo: o escravo reconhece o Senhor, porém o Senhor nega o escravo e não o reconhece, assim o escravo como objeto negado torna-se incapaz de reconhecer a outra consciência como Senhor – para que isso fosse possível seria necessário que ambos tivessem reconhecimento mútuo. Dessa forma, a dialética nos conduz ao raciocínio de que, na verdade, o Senhor é dependente do Outro, já que sua verdade é constituída pelo escravo, logo, depende dele, e seu reconhecimento unilateral é desigual.¹¹⁹

A consciência que saiu perdedora por medo é o escravo, o inessencial negado pelo Outro. Ele temeu sua morte e, portanto, preferiu a servidão, assim, produz *a coisa* e é forçado a trabalhar para servir o senhor. O escravo ao trabalhar a coisa trabalha a si mesmo, pois para Hegel o agir é formativo. A coisa produzida permanece e por esse subsistir do elemento trabalhado a consciência escrava começa a intuir a si; formando a coisa forma a si mesma, assim encontra o seu sentido próprio no trabalho. O escravo se autoafirma no trabalho, por isso torna-se independente.

¹¹⁹ Cf. HEGEL, 2007, p.148.

Na luta o Senhor foi reconhecido e tornou-se ser para si essente, porém, como vimos, na verdade ele é dependente. O escravo por sua vez foi negado e sua consciência-de-si voltou para si mesma como verdadeira independência – quando se alienou no outro foi negada, posteriormente ela afirmou-se no próprio trabalho, assim, o seu retorno para si não precisou do Senhor. Dessa forma o que parecia escravo e inessencial passou a ser o essencial, pois ele tornou-se independente, enquanto que o Senhor permaneceu no consumo desenfreado e, por fim, viu-se como dependente.

Sartre acredita que, conforme exposto, Hegel representa um avanço em relação a Descartes e Husserl: “já não é indispensável à aparição do Outro para a constituição do mundo e de meu ‘ego’ empírico, e sim para a própria existência de minha consciência como consciência de si” (SARTRE, 2009, p.306).¹²⁰ Como mostramos, a consciência encontra a certeza de si, mas precisa ainda de outro sujeito que torne esta verdade objetiva. O Outro enquanto mediador reconhece meu ser; meu ser depende do Outro e o ser Outrem depende de mim, sendo que a validade deste reconhecimento de meu ser depende da validade do reconhecimento de Outrem. Daí a saída do solipsismo realizada por Hegel a partir da dialética do senhor e do escravo, já que a consciência só possui afirmação a partir do reconhecimento de outra consciência; minha verdade é reconhecida pelo outro no conflito. “Sartre apontou para o que o fez tentar reproduzir o percurso hegeliano: há uma consciência que é outra e mediadora. Não basta a referência a um cogito pré-reflexivo, nem à reflexão, quando se põe a questão da alteridade” (GONÇALVES, 1996, p.91).

Parece que o solipsismo foi completamente superado, entretanto, Sartre levanta aqui um novo problema: o otimismo ontológico de Hegel na verdade é epistemológico. Em Hegel, me percebo como verdade e o Outro reconhece esta verdade como essencial e, desta forma, constitui meu ser. A consciência de si hegeliana não quer o reconhecimento de uma verdade abstrata, ela deseja a afirmação e constituição de seu ser concreto; assim, existe em Hegel a relação entre ser e conhecimento. Para o filósofo francês, consciência e conhecimento são distintos; a consciência (de) si sartriana não se identifica com a certeza de si hegeliana. Em

¹²⁰ “Ce n’est plus, en effet, à la constitution du monde et de mon « ego » empirique que l’apparition d’autrui est indispensable : c’est à l’existence même de ma conscience comme conscience de soi” (SARTRE, 1943, p.274).

Sartre temos a consciência intencional, em Hegel temos o conhecimento refletido de si realizado pela consciência.

Indicaremos três críticas desenvolvidas por Sartre contra Hegel: o reconhecimento das consciências é desigual, o essencial não pode ser reconhecido pelo inessencial; seria necessário outro momento para que a intersubjetividade fosse plenamente realizada; não existe o si que o Outro venha afirmar, pois não posso definir o si da minha consciência como objeto para entregá-lo a Outrem; e Hegel estabelece relações de conhecimento confundindo o âmbito ontológico com o epistemológico – verdade com o ser.

Surge do problema desta relação de interdependência entre as consciências que o conflito entre duas consciências gera um Senhor essencial e um Escravo inessencial, assim, este reconhecimento não é igual. A negação em Hegel mostra-se interna, porém não é recíproca. O Escravo negou a si e se tornou inessencial ou objeto, logo, não poderia afirmar o Senhor – o reconhecimento precisa ser realizado por uma consciência, já que um objeto não pode me reconhecer como sujeito; esse é um dos problemas na dialética do Senhor e do Escravo.

Assim, o otimismo de Hegel termina em fracasso: entre o objeto-Outro e o eu-sujeito não há qualquer medida em comum [...] Não posso me conhecer *no* Outro, se o Outro for primeiramente objeto para mim, e tampouco posso captar o Outro em seu verdadeiro ser, ou seja, na sua subjetividade (SARTRE, 2009, p.314-315).¹²¹

Em Hegel esse conflito ocorre uma única vez definindo a essência do outro de onde cada consciência assume certa posição, enquanto que para Sartre esse conflito é irremediável, a cada momento um sujeito é negado permanecendo a instabilidade nas relações. O conflito em Hegel será superado ao final da *Fenomenologia do Espírito*, mas no conflito entre o Senhor e do Escravo, embora não exista apaziguamento das consciências, ocorre a estabilização temporária das posições da consciência como um dos estágios da dialética, enquanto que em Sartre, o conflito é insuperável e as relações são instáveis.

Ainda é preciso abordar as seguintes questões: não existe o *si* objeto que o Outro possa afirmar, em outras palavras, não posso construir o si como verdade do meu ser e exigir seu reconhecimento por Outrem. Neste ponto, indicaremos com maior exatidão a crítica sartriana ao otimismo epistemológico de Hegel.

¹²¹ “Ainsi l’optimisme de Hegel aboutit à un échec : entre l’objet-autrui et moi-sujet, il n’y a aucune commune mesure [...] Je ne puis pas me connaître *en* autrui si autrui est d’abord objet pour moi et je ne peux pas non plus saisir autrui dans son être vrai, c’est-à-dire dans sa subjectivité” (SARTRE, 1943, p.281-282).

Quando Hegel definiu a verdade do meu ser como *consciência-de-si* que espera a convalidação de Outrem, criou um objeto que aguarda por ser afirmado pelo Outro. Não existe o “si” em minha consciência que o Outro reconhece como meu ser. Seria impossível que eu definisse o *si* e Outrem o extraísse de minha consciência para afirmá-lo como essencial (mesmo a apreensão reflexiva que faço da minha consciência não se identifica com o objeto que o Outro forma de mim).

A consciência não é identidade como o *Eu sou Eu* hegeliano, ela é fuga de si e nadificação. O *si* da consciência está em questão, não está dado e não depende de outra consciência para existir, porque ele não é *plena identidade* que espera por reconhecimento da verdade de si – o si é presença a si, distância a si e instabilidade. O “Eu sou eu” seria apenas o conhecimento reflexivo que a consciência possui de si, o que constitui um objeto distinto do que é a consciência. Fica entrevisto que, para Sartre, Hegel confundiu dois âmbitos: o da existência da consciência e o conhecimento da existência. Aquilo que conheço e afirmo sobre minha consciência é um objeto da reflexão e não se identifica com a consciência. A verdade que formo sobre mim, como conceito epistemológico, não mantém vinculações diretas com a consciência enquanto vida; esta verdade não será afirmada por Outrem, Outrem apreenderá a consciência transformando-a radicalmente seu ser em objeto. Por essa razão, na visão de Sartre, Hegel realiza um otimismo epistemológico.

Hegel representa um avanço na medida em que, diferente de Husserl, tenta realizar a conexão entre os sujeitos. Ele mostra que a essência da minha consciência depende do Outro e essa é a base da superação do solipsismo, porém, de acordo com Sartre, uma vez que liga ser e conhecimento seu projeto fracassa. Hegel apresentou uma parte da solução do problema ao estabelecer que a relação é uma dialética de reconhecimento da negação; mas esta dialética realizava-se epistemologicamente no âmbito reflexivo sem afetar o ser da consciência. Sartre reelabora a dialética a partir do *mitsein* heideggeriano, este permitiu ao filósofo desenvolver as relações com Outrem a nível ontológico – a partir do ser da consciência. Hegel mostrou como as consciências são interdependentes para se constituírem e Heidegger revelará em que nível esta relação de constituição precisa se desenvolver, a saber, ontologicamente, já que apenas nesse âmbito é possível ligar o ser de minha consciência com o ser da consciência de Outrem. Como veremos a partir de Heidegger, Outrem não é verdade afirmada pelo conhecimento, ele é ser evidente na existência.

A crítica de Sartre a Heidegger: a indiferenciação da impessoalidade

Para Sartre, Heidegger conseguiu estabelecer relações de ser a ser, já que “[...] faço-me determinar em meu ser por um ser que faz com que o mesmo mundo exista como complexo de utensílios para os desígnios de sua realidade” (SARTRE, 2009, p.318).¹²² Esta relação ontológica, que se dá existencialmente, será de grande importância para o desenvolvimento da teoria sartriana, já que servirá como último degrau para a concretização da teoria das relações com o Outro em SN a partir do qual todo o exposto anteriormente poderá ser sintetizado e organizado. De acordo com o filósofo francês, Heidegger conseguiu apontar o caminho para a superação do solipsismo; porém, ele apenas nos indica qual é a solução, sem poder resolver o problema.¹²³ Vejamos, portanto a teoria Heideggeriana das relações com Outrem, para posteriormente indicar o que Sartre assinala como problemático.

No *quarto capítulo* de *Ser e Tempo* (§25-§27) Heidegger afirma que o outro é encontrado no mundo como evidente, já que ser homem é *ser-no-mundo* e uma das estruturas ontológicas é *ser-com-os-outros*. Para investigar esta estrutura é preciso voltar-se para o cotidiano, dado que o homem é existência sem ser já dado. O *ser-com* é um dos “momentos estruturais do *ser-no-mundo*”, assim, ao visar o *in-der-welt-sein*, já entrevemos o *mitsein*.¹²⁴ Tentaremos explicar que o outro aparece em Heidegger na própria existência e pode ser percebido na utensilidade das coisas – uma vez que se escrevo este texto, o escrevo para alguém, o que já denota a existência de Outrem. Outrem é *Dasein* como eu, o *ser-com* heideggeriano não é negação conflituosa, ele é igualdade, mas desta forma cai na impessoalidade, dissolvendo o particular no *mitsein*.

Podemos encontrar a existência de Outrem no cotidiano. “Em oposição aos ‘esclarecimentos’ teóricos, que facilmente se impõem sobre o ser simplesmente dado dos outros, deve-se ater ao teor fenomenal de-monstrado de seu encontro no *mundo circundante*” (HEIDEGGER, 2005, p.170). A diferença entre ente e utensílio remete ao outro, já que o *Dasein* entrega este utensílio à liberdade dos outros. Sozinha, escrevo minha dissertação, o lápis que uso foi

¹²² “[...] Je me fais déterminer en mon être par un être qui fait que le même monde existe comme complexe d’ustensiles à dessein de sa réalité” (SARTRE, 1943, p.284-285).

¹²³ Cf. SARTRE, 2009, p.319.

¹²⁴ “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (HEIDEGGER, 2005, p.167).

comprado *de* alguém e o texto que escrevo será entregue e visto *por* alguém. Libero os entes e instrumentalizo papel e lápis para escrever, levo este texto como ente liberado à presença dos Outros. Assim, este mundo não é só meu, ele é compartilhado. A análise da existência revela, portanto, que o *ser-no-mundo* como *Dasein* é ser-com os outros.

O Outro em Heidegger não é uma oposição como negação do meu ser – não o reconheço pela diferença, mas pela igualdade: o percebo no mundo como presença; outrem é *Dasein* assim como eu. Já que o *mitsein* é uma estrutura do *Dasein*, este possui a possibilidade de reconhecer e conhecer o Outro.¹²⁵ Este conteúdo é trabalhado por Marques em seu artigo *O mesmo, os outros e o "eles": Algumas notas sobre os §§ 25-27 de Sein und Zeit*. Este texto explica a questão do *mitsein*, apresentando por fim, algumas críticas do próprio autor que problematizam a intersubjetividade em Heidegger. O autor explica que: “[...] os outros são, em primeira instância, aqueles dos quais não nos distinguimos – aqueles entre os quais também somos” (MARQUES, 2010, p.136). Outrem é *Dasein* com o qual me identifico, não existe negação ou conflito, todos são *Daseins* indiferenciadamente.

Segundo Heidegger, o *Dasein* se dissolve na impessoalidade. Na convivência o *Dasein* é tutelado pelos outros que “lhe tomam o ser”. Os outros, copresentes no cotidiano, são o impessoal. Este impessoal, que todos são e ninguém é, desenvolve uma ditadura nos modos de ser; isto conduz à medianidade e ao nivelamento do *Dasein*, e faz surgir um problema: o impessoal serve como dispensa da responsabilidade cotidiana – ele ordenou a decisão, a culpa é de todos e de ninguém. Essa despersonalização que violenta tudo o que é originário pertence à constituição existencial da *copresença*. Os outros aparecem como massa e o *Dasein* encontra-se nessa impessoalidade; ele precisará ainda descobrir-se como *Dasein*.

A leitura Heideggeriana permitiu a Sartre não buscar o outro em teorias ou em relações de conhecimento, mas na própria existência. As relações originárias que superarão o solipsismo serão existenciais, na medida em que não existe uma prova de que o Outro é sujeito. Porém, existem diversas distinções que separam o pensamento de Sartre e Heidegger. A primeira delas é que Sartre, como explicamos, parte da matriz do cogito, enquanto que Heidegger lança o *Dasein* na existência sem partilhar deste ponto de partida em comum. Heidegger coloca o *mitsein* como estrutura ontológica do *Dasein* sem demonstrar a existência de Outrem, como

¹²⁵ A compreensão do ser da presença “É um modo de ser originariamente existencial que só então torna possível reconhecimento e conhecimento” (HEIDEGGER, 2005, p.176).

veremos, para Sartre, a experiência do *Nós* pressupõe o estabelecimento de uma relação originária com Outrem – é esta relação que Heidegger deveria explicar. O filósofo alemão define que Outrem *também* existe como igualdade; mas *se não existe a negação e o conflito, somos massa indiferenciada*. Dessa forma para Sartre, como tentaremos explicar a partir de agora, o *mitsein* não consegue responder ao problema do solipsismo.

Quando o existencialista francês afirma que “a condição necessária e suficiente para que a consciência seja conhecimento é que ela seja consciente de si enquanto consciência do objeto”, ele nega a utilização do conceito de *Dasein* para compreensão do real. Heidegger privou o *Dasein* da consciência e, segundo Sartre, não poderia existir compreensão do real que não fosse consciência de compreender. Com efeito, é na medida em que o homem existe e compreende o real que o mundo ganha o sentido de mundo e homem ganha o sentido e definição de homem; dessa forma, o termo consciência é um conceito que o homem criou para explicar o tipo de processo em que o real (e ele mesmo) é apreendido e significado. Porém, este processo de compreensão de mundo não poderia ser inconsciente de si, ele se sabe dessa forma; desse modo, a abertura hermenêutica que permite a apreensão e significação dos fenômenos possui, como parte do processo, autocompreensão ou consciência de compreender o real. “Mas o *Dasein*, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão. [...] Mas que seria uma compreensão que, em si, não fosse consciência (de) compreensão?” (SARTRE, 2009, p. 121).¹²⁶

Dessa forma *Dasein* e *ser-para-si* são dois conceitos diferentes. Para Sartre falta ao *Dasein* a consciência de compreensão ou o cogito pré-reflexivo; é este também que permite a individualidade, a diferença e o conflito. Como mostramos na parte 2.1 *O Ego*, é a consciência irrefletida de si que gera a noção de individualidade e permite a reflexão constituidora do Eu como objeto. Dessa forma, não existe *Eu como sujeito transcendental* em Sartre, mas existe a *subjetividade* agente no mundo que é responsável por seus atos, enquanto que, como explica Vergauwen (2005), Heidegger esqueceu-se do sujeito, ele não entende o homem como sujeito que age no mundo.¹²⁷

¹²⁶ “Mais le « Dasein », pour avoir été privé dès l’origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. [...] Mais que serait une compréhension qui, en soi même, ne serait pas conscience (d’) être compréhension ?” (SARTRE, 1943, p.109-110).

¹²⁷ De acordo com Vergauwen, no artigo *Le Monde comme Création*, Heidegger coloca em perigo três invenções importantes da humanidade: a subjetividade, a racionalidade e a moralidade. “Un des derniers disciples de Martin Heidegger, Hans Ebeling, s’oppose à son maître, puisqu’il est d’avis que la compréhension de la relation entre l’homme et le monde telle que Heidegger la présente met en danger, voire détruit ce qui peut être considéré comme des acquis importants de la modernité : la subjectivité, la rationalité et la moralité. [...] Selon Ebeling, la

Esperamos ter mostrado que, de acordo com a teoria apresentada em SN, Sartre não identifica plenamente o *Dasein* com o *para-si*, pois falta ao *Dasein* a dimensão da consciência – o que não pode ser agregado posteriormente. Indicaremos nos próximos parágrafos que o *Dasein* de acordo com as críticas sartrianas torna-se o impessoal dissolvido na indiferenciação; Heidegger não constitui sujeitos que se diferenciam pela negação, ele define que os *Daseins* se reconhecem pela igualdade, logo, todos são *Dasein* em comum e ninguém é *Dasein* em particular.¹²⁸

Heidegger entendeu que o *Mitsein* é uma estrutura ontológica do *Dasein*, o que dentro da teoria sartriana é absurdo. Na experiência do *Nós* em sociedade me percebo como transcendência indiferenciada; mas esta experiência, para Sartre, não realiza o *mitsein*. O *Nós* não suprime o conflito entre as consciências e não é semelhante à experiência do ser-para-Outro. Ele está no plano da psicologia, é uma impressão psicológica e, portanto, não se dá a nível ontológico.¹²⁹ Dessa forma, conclui Sartre, o *Nós* não é a atitude originária com Outrem, de outro modo, tem como condição de existência a relação originária com Outrem; é esta relação que precisamos demonstrar.¹³⁰

Além do que, mesmo se esta experiência fosse ontologicamente primordial, não se vê como seria possível, em uma modificação radical desta experiência, passar de uma transcendência totalmente indiferenciada à experiência de pessoas singulares (SARTRE, 2009, p. 529).¹³¹

O homem é ser-para-si, ser liberdade é ser alienável pelo Outro, mas a situação é necessária ontologicamente, o Outro não; o Outro é um componente da situação que encontro. Sartre explica que o ser-para-Outro não está estruturado junto com a utensilidade do mundo de forma indissolúvel, para o filósofo francês a técnica não demonstra a existência de Outrem, ela pressupõe a existência e Outrem. Para que eu consiga diferenciar um objeto manufaturado de um objeto qualquer, é preciso que primeiro eu tenha uma experiência de Outrem e o reconheça como o fundamento que constituiu e significou a técnica. “[...] Quem não tivesse já a experiência do Outro não poderia, de forma alguma, distinguir o objeto manufaturado da

philosophie de Heidegger est en dernière instance caractérisée par un oubli du sujet – un oubli qui est programme idéologique et politique à la fois” (VERGAUWEN, 2005, p.157-159).

¹²⁸ Cf. MARQUES, 2010, p.138.

¹²⁹ Cf. SARTRE, 2009, p.527-527.

¹³⁰ Cf. SARTRE, 2009, p.529.

¹³¹ “En outre si même cette expérience était ontologiquement première, on ne voit pas comment on pourrait passer, sans une modification radicale de cette expérience, d’une transcendance totalement indifférenciée à l’épreuve des personnes singulières” (SARTRE, 1943, p.468).

pura materialidade de uma coisa não trabalhada.” (SARTRE, 2009, p. 528).¹³² Esta relação originária entre minha consciência e a de Outrem condiciona a técnica, mas Heidegger a pressupõe como estrutura ontológica do *Dasein* e não a esclareceu. Como questiona Sartre, com que direito Heidegger passa de uma constatação empírica a uma estrutura ontológica sem justificá-la?¹³³ Como defende o filósofo francês, Heidegger não está autorizado a efetuar tal passagem e não consegue realizar este salto com sucesso. Caso o *mitsein* fosse colocado como a relação primordial entre os *Daseins*, tal como Heidegger desenvolveu, cairíamos no que Marques chamou de impessoalidade acéfala do eles.¹³⁴ A impessoalidade acéfala que o *mitsein* culmina é representada por Sartre por uma equipe de remo: não existe distinção entre eu e Outrem, há o nós numa existência em comum.

O *Mitsein* Heideggeriano é uma estrutura do ser do *Dasein*, ele não é necessário para a minha constituição ou existência de meu ser, Outrem *também* existe como *Dasein*. Os *Daseins* se reconhecem mutuamente, não existe a negação que constitui a diferença, Outrem é *Dasein* como Eu fazendo a intersubjetividade cair na indiferenciação.¹³⁵ Assim Heidegger não conseguiu realizar um vínculo necessário e originário entre os sujeitos nessa massa indiferenciada.

A experiência do *Nós*, de acordo com Sartre, possui como condição de existência a relação originária com Outrem; é esta que precisa ser revelada existencialmente. A relação originária é a luta pelo reconhecimento, tal como definida por Hegel, porém em nível ontológico, tal como Heidegger tentou demonstrar. É preciso a negação constituidora para que existam sujeitos particulares, dessa forma, “a essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito” (SARTRE, 2009, 531).¹³⁶

Com isso esperamos ter mostrado que a experiência do *Nós*, como um conjunto de subjetividades, existe para Sartre, contudo ela não é o fundamento das relações com Outrem,

¹³² “Je ne me plie pas à l’objet lui-même, lorsque je l’utilise comme « sortie » : je m’accommode de l’ordre humain ; je *reconnais* par mon acte même l’existence de l’autre, j’établis un dialogue avec l’autre. Tout cela, Heidegger l’a fort bien dit. Mais la conclusion qu’il oublie d’en tirer c’est que, pour que l’objet apparaisse comme manufacturé, il faut que l’autre soit donné d’abord de quelque autre manière. Qui n’aurait pas déjà l’expérience de l’autre ne pourrait aucunement distinguer l’objet manufacturé de la pure matérialité d’une chose non ouvree. [...] Si donc l’objet manufacturé renvoie aux autres, et par là à ma transcendance indifférenciée, c’est parce que je connais déjà les autres ” (SARTRE, 1943, p. 467- 468).

¹³³ Cf. SARTRE, 1943, p.286.

¹³⁴ Cf. MARQUES, 2010, p.139.

¹³⁵ Cf. MARQUES, 2010, p.136-137.

¹³⁶ “L’essence des rapports entre consciences n’est pas le *Mitsein*, c’est le conflit” (SARTRE, 1943, p. 470).

já que o *Nós* fundamenta-se no *ser-para-outro* – essa relação originária com o Outro precisa ser explicada. Sartre e Heidegger partem de duas matrizes distintas, para o filósofo francês é preciso nos remeter ao cogito cartesiano e deixar que ele nos guie, pois falta ao *Dasein* a consciência de compreensão. Mesmo partindo de uma matriz distinta, o filósofo alemão permitiu a Sartre abandonar o terreno das teorias que tentam provar a existência de Outrem, para buscar Outrem no cotidiano. Seguindo os passos de Heidegger, Sartre buscará encontrar Outrem na existência estabelecendo, desse modo uma relação de ser a ser (e não de conhecimento). O Outro me aparece como evidência no mundo no âmbito pré-reflexivo, solução que Sartre aceita parcialmente, já que não admite o *mitsein* como categoria ontológica; é justamente o fundamento do *mitsein* que é preciso mostrar; o fundamento do *mitsein* são as relações originárias com Outrem – o *ser-para-Outro*.

Sartre partiu do Cogito cartesiano, estabeleceu a intencionalidade e o âmbito pré-reflexivo com Husserl, usou a dialética do reconhecimento hegeliana para fazer a essência da consciência depender do Outro. E, por fim, a partir de Heidegger compreendeu a exigência do âmbito transcendente ou pré-reflexivo nas relações com Outrem. Com isso ele pode superar o solipsismo pelo conflito entre as subjetividades, o que ele chamou de *Olhar*. É no Olhar que as consciências entram em conflito, como a medusa Outrem contém o poder de me transformar em pedra ou me doar a constituição de objeto pelo lado de fora. Ele demonstra que percebo que o Outro existe quando sou tornado objeto pelo seu olhar; assim como na dialética hegeliana só posso ser reconhecido por Outra consciência, só posso ser objetivado por Outrem – dessa forma a constituição de meu *Alter Ego* é a evidência da existência de Outrem.

Outrem como evidência

No cotidiano apreendo os objetos a minha volta e constituo minha situação. Sou potência significadora do real, absoluta liberdade, nada de ser. Escapo a mim mesma, transcendo-me e não posso fixar meu próprio ser. A constituição do Ego forma um objeto ideal transcendente que se identifica com meus estados passados, mas não afetam o ser da consciência atual –

permaneço como absoluta liberdade. Entretanto, o encontro com Outrem no cotidiano realiza uma mutação em meu ser – Outrem transcende minha liberdade constituindo um objeto, o meu *Alter Ego*.

Outrem aparece como evidência quando percebo seu olhar que me torna objeto e constitui meu ser pela negação interna. Não poderia me autoconstituir como objeto no mundo, tampouco um em-si poderia me negar internamente (o máximo que consigo pela reflexão impura é constituir o Ego como objeto transcendente). Se eu pudesse constituir meu próprio ser objetivamente, assim como faço com o ego, Outrem poderia não passar de uma fantasia hipostasiada. “Constatamos que a existência do Outro é experimentada com evidência no e pelo fato de minha objetividade” (SARTRE, 2009, p.384).¹³⁷ De fato, sou objeto para uma consciência, não poderia ser objeto para uma pedra, um vaso ou uma cadeira, se meu ser é constituído e objetivado no mundo, ganhando a textura de um objeto no qual se agregam adjetivos, é porque Outra consciência me tornou objeto; o que gera a certeza da existência de Outrem. Como veremos, a consciência toma consciência de si ao negar o objeto, esta negação de exterioridade é capaz de me revelar como evidência a mim mesmo, mas não constitui meu ser, para tanto, é preciso que Outrem me negue internamente e, dessa forma, ele aparece como sujeito evidente para mim.

Assim como a consciência encontra a consciência de si como evidente, ela encontrará a existência do Outro. Existe um movimento da consciência em direção ao Outro que, à maneira como o Cogito cartesiano percebe a si mesmo, percebe a existência de Outrem enquanto sujeito. Como vimos a partir da estrutura dialética hegeliana, a consciência se direciona para o em-si e descobre sua existência negando o objeto. Negando o em-si externo percebo que sou *consciência de [...]*. Porém isso é insuficiente para me afirmar como ser, já que não há reciprocidade. A consciência se lança, portanto, em direção ao Outro gerando o conflito no qual ocorre uma dupla negação interna entre duas consciências. Uma consciência-sujeito nega internamente a outrem-objeto e outrem-objeto sente-se negada e descobre-se como objeto alienado. Esta negação interna é recíproca, o que realiza a constituição originária de mim (e do Outro) pela negação. O Outro é condição de minha objetividade, seu Olhar afirma minha existência objetiva, o que permite superar o solipsismo na medida em que revela

¹³⁷ “Nous avons appris que l’existence d’autrui était éprouvée avec évidence dans et par le fait de mon objectivité” (SARTRE, 1943, p.341).

a evidência da existência de Outrem.¹³⁸ Sartre explica esta evidência através da transposição do mesmo sistema de autoapreensão da consciência. Em suas palavras:

[...] o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do Outro e minha existência Para-outro (SARTRE, 2009, p.361-362).¹³⁹

Mostramos anteriormente que o cogito sartriano possui dois momentos de apreensão. No primeiro momento a consciência é percepção refletida do mundo ao mesmo tempo em que é consciência irrefletida de si. Essa apreensão irrefletida de si é a *evidência* de sua própria existência; não existe aqui distinção ou qualquer cisão que pudesse gerar dúvida – a consciência é total translucidez a si. O cogito pré-reflexivo é consciência de si, é consciência de existir numa relação de si a si. No segundo momento a consciência reflete sobre si mesma, apreende seu estado anterior como objeto, logo, posiciona-se refletidamente; na reflexão a consciência é tentativa *conhecimento* de si, mas acaba por apreender um objeto incerto para si mesma, pois constituiu o ego ou eu na reflexão. Assim, o Eu e o Ego são objetos para a consciência e só aparecem a partir da reflexão; e aqui não refiro-me à consciência enquanto absoluto, refiro-me a um objeto qualquer (a estrutura mesma da consciência enquanto arrancamento de si não permite que se encontre este si mesmo na consciência, ela é nada de ser). O cogito refletido é conhecimento de si como um objeto externo.

Em suma, a consciência irrefletida é relação de si a si como evidência, reenvio ao ser, já a reflexão é posicionamento de um objeto do conhecimento; assim “ao renunciar a primazia da reflexão descobre-se então o ser do cognoscente” (SANTOS, A.C., 2008, p.68). Essa mesma evidência do cogito irrefletido é aplicado à evidência da existência de Outrem. Assim como a consciência encontra a consciência de si como evidente, ela encontrará a existência do Outro. Porém, no que tange as relações com Outrem, haverá o conflito no olhar; ela poderá ser negada ou afirmada.¹⁴⁰

O conflito possui a estrutura dialética hegeliana, a consciência pode apreender outrem irrefletidamente ou refletidamente; pode ser ora escravo subjugado como objeto ou senhor afirmado como sujeito que objetiva Outrem. Quando percebo Outrem refletidamente eu o

¹³⁸ Cf. SARTRE, 2009, p.346.

¹³⁹ “[...] Le *cogito* cartésien ne fait qu’affirmer la vérité absolue d’un *fait* : celui de mon existence ; de même, le *cogito* un peu élargi dont nous usons ici nous révèle comme un fait l’existence d’autrui et mon existence pour autrui” (SARTRE, 1943, p.322).

¹⁴⁰ Cf. SARTRE, 2009, p.380.

conheço como Outro-objeto; pela reflexão constituo seu *Alter ego* como objeto no mundo e sou afirmado como senhor. Na reflexão vejo o Outro-objeto, pelo conhecimento constituo *seu ser*. Quando, de outro modo, minha percepção volta-se para o mundo e Outrem aparece à minha consciência irrefletida, eu o apreendo como sujeito; sou escravo, já que Outrem me vê e me objetiva. O Outro não afirma a minha consciência à semelhança do *Eu sou Eu* de Hegel, Outrem vem objetivar meu *ser-fora* (*Alter Ego*), algo que me escapa e que eu desconheço. Na irreflexão sou visto, a consciência irrefletida de ser percebido como objeto revela o Outro-sujeito como evidência; nela, meu *Alter ego* é constituído como objeto por Outrem. “Assim, o Outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual eu sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquire minha objetividade” (SARTRE, 2009, p.347).¹⁴¹

De início, vimos que se o Outro é capaz de apreender o Ego ou não, não implicará em profundas alterações no problema do solipsismo. Compreendemos que a consciência é arrancamento-de-si, sem sujeito transcendental, sem coisa na consciência. Ela é sempre um explodir em direção à [...], sem eu, ego ou mim dentro dela. Mas este existir poderá ser apreendido de várias formas e cristalizado como objeto. Existe o Ego como objeto transcendente ou a totalidade psíquica da unidade das consciências. E existe o *ser-fora* ou *Alter Ego* que é a objetivação de meu ser que o Outro realiza; esta objetivação é uma negação interna, originária e ocorre no âmbito pré-reflexivo, apenas através dela tenho um ser constituído; é esta relação de negação interna que Sartre acredita ser capaz de superar o solipsismo (ou, ao menos, contornar o problema, uma vez que não existe uma prova da existência do Outro, o que existe é a certeza de que Outrem existe quando tenho meu ser negado, limitado, tornado objeto). Não poderia constituir meu próprio ser, para isso preciso de Outrem; ele existe como um mediador que constitui meu *Alter Ego*.

Descobrimos que a existência do Outro é demonstrada como evidência a partir da relação de ser a ser, tenho tanto certeza da realização do cogito, assim como tenho certeza da existência do Outro; embora não existam provas para isso, apenas a evidência. O Ego aparece para a

¹⁴¹ “Je ne puis être objet pour moi-même car je suis ce que je suis ; livré à ses seules ressources, l’effort réflexif vers le dédoublement aboutit à l’échec, je suis toujours ressaisi par moi. Et lorsque je pose naïvement qu’il est possible que je sois, sans m’en rendre compte, un être objectif, je suppose implicitement par là même l’existence d’autrui, car comment serais-je objet si ce n’est pour un sujet ? Ainsi autrui est d’abord pour moi l’être pour qui je suis objet, c’est-à-dire l’être *par qui* je gagne mon objectivité” (SARTRE, 1943, p.309). O outro não vem afirmar a minha consciência (enquanto consciência (de) si), à semelhança de Hegel. Ele vem objetivar meu *ser-fora*, algo que me escapa e que eu desconheço.

própria consciência como seu objeto, é constituído por mim; mas não posso constituir meu próprio ser. Apareço para o Outro sujeito como *Alter Ego* objetivado no mundo constituído por Outrem; ele é mediador de meu ser, dessa forma, a intersubjetividade se dá a partir do *Alter Ego* realizando a distinção entre Ego e Ser-para-Outro: Outrem constitui meu ser-objeto; não um mero objeto transcendente e fugidio, Outrem revela meu ser.¹⁴² O meu ser é constituído pelo olhar do Outro; não poderia constituir meu próprio ser, para isso preciso de Outrem.

Esta breve apresentação da solução sartriana do problema do solipsismo não esgota as relações com Outrem, ela apenas revela que Outrem aparece para mim quando tenho meu ser objetivado; esta é uma certeza indubitável assim como a minha própria existência. Esta questão precisa ser enraizada a partir da explicitação da essência das relações intersubjetivas: o conflito realizado pelo Olhar e a instabilidade das relações com Outrem.

2.3 Intersubjetividade: O Conflito Ontológico

Vimos que tanto o realismo quanto o idealismo não conseguiram demonstrar a existência de Outrem, pois estabeleceram essa relação pela exterioridade, ou ainda, através do conhecimento. Como mostramos no *Capítulo 1*, o conhecimento é uma forma da consciência posicionar o objeto, enquanto que o sentimento é uma apreensão não-tética da consciência. As relações originárias com o Outro não podem ser de conhecimento; só se conhece um objeto e este é apenas provável, as relações originárias que evidenciam Outrem devem, portanto, ser irrefletidas (o que implica as emoções). Quando percebo irrefletidamente que me olham, sinto – pelo medo, vergonha ou orgulho – o olhar do Outro que me torna objeto. O sentimento, de vergonha, por exemplo, revela a existência do Outro-sujeito como uma evidência. Se tenho experiência de Outrem pelo sentimento de ser objetivado, tenho a certeza da sua existência numa experiência ontológica – e o conhecimento do Outro é apenas posterior.

¹⁴² O Ego como totalidade ideal psíquica composto de intenções que se estendem ao infinito, não encontra-se no mesmo plano que os objetos no mundo, enquanto que o *Alter Ego* é público e revelará as relações com Outrem. É preciso lembrar, como mostraremos na próxima parte, que nenhum dos dois determinam a consciência. O *Alter Ego* é um irrealizável a realizar pela consciência, ela é este ser apenas a maneira de não-ser.

Assim não percebo o Outro de início como objeto, percebo o Outro como *aquele que me vê*, me atribui significações e constitui meu ser. Outrem nega minha potência significadora; como o escravo hegeliano tenho minha liberdade subjulgada pela liberdade do Outro. Diante do Outro meu mundo é reorganizado e meu ser é tornado objeto. Eu não poderia ser alienado por um banco, estátua ou grama; aquele que invade meu ser e destrói o meu mundo é, necessariamente, Outra consciência.

É no plano da existência concreta em meio à facticidade que encontro o Outro. A existência do Outro não é objeto de conhecimento, a presença de Outrem simplesmente é; é este escoar de meu ser, de meu mundo e esta vergonha que atinge os meus ossos. Ser visto é ser alienado e definido com atribuições que não escolhi.¹⁴³ O Outro é aquele que me vê e me remete a mim – sei que ele constituirá meu ser e precisarei assumir essas significações. Como mostraremos, a vergonha é vergonha de mim diante de alguém; sinto-me envergonhado porque o que eu sou ou faço nesse momento foi revelado ao Outro e a mim mesmo. Meu ser e significações foram roubados, alienados e metamorfoseados. A liberdade absoluta é impotente contra a violência do Olhar do Outro. Esta violência destrói meu mundo, me lança numa realidade estranha que não escolhi e me torna objeto subjulgado – é ela quem *afirma* a existência do Outro.

Procuramos definir a relação com o Outro de início no âmbito ontológico para, aos poucos, explicar como esta relação se dá concretamente. Para isso dividimos estas ideias em três partes: *Espelho Maldito: a alienação da liberdade*, *Ser-para-outro em situação* e *A metamorfose de Genet*.

Veremos na primeira parte, *Espelho Maldito: a alienação da liberdade*, com base na *Terceira Parte: Capítulo 1: A existência do Outro* de SN, como a aparição do Outro ocorre para mim. O Outro destrói o meu mundo e me condena a ser objeto, o Olhar do Outro cria uma imagem de mim que *sou* e *não sou* ao mesmo tempo, precisarei assumi-la, isto é, me posicionar diante dela. Como veremos por meio da análise da obra *Huis Clos*, meu *Alter Ego* se constitui pelo Olhar do Outro; no fundo o Outro me revela uma parte importante de mim mesmo. Por isso as relações, no inferno da intersubjetividade, são de tortura psicológica, o Outro não vem afirmar aquilo que eu desejo ser, ele cria um ser que não controlo e não escolhi, seu olhar é um espelho crítico indomável diante do qual me posiciono e não posso fugir; não posso negar que

¹⁴³ Cf. SARTRE, 2009, p.349.

essa imagem ridícula de mim sou eu, tampouco posso quebrar o espelho e destruí-lo – é com essa informação que os demônios me dão boas vindas ao inferno.

Na parte *Ser-para-outro em situação*, tentaremos mostrar que as objetivações que Outrem realiza de meu ser não são meras qualificações subjetivas, elas são o meu ser no mundo. Para isso, baseados na concepção teórica que Beauvoir apresenta em seu livro *O Segundo Sexo*, indicaremos que, se a consciência sartriana não tem gênero, uma vez que ela não possui conteúdos ou essência, o ser humano constitui sua personalidade e sexualidade a partir de atributos biológicos e as objetivações que Outrem confere; esta é sua facticidade, características objetivas que não escolheu e com a qual terá que lidar. O homem escolherá a si próprio em situação e terá, portanto, que significar a alienação que fizeram de seu ser. Não poderá ignorar as características objetivas de seu ser, entretanto não será determinado por elas; *o homem será o que fizer de si, a partir do que fizeram dele*.

Por fim, reuniremos as ideias apresentadas ao longo da dissertação, concluindo nosso trabalho na análise psicanalítica que Sartre realiza de Jean Genet. Ela permitirá visualizar de forma concreta que o homem é livre, constrói a si mesmo na ação e tem como projeção ideal resolver o problema do Ser – conteúdo que trabalhamos no *Capítulo 1*. Como Sartre expõe, no *Livro I – A Metamorfose* presente na obra *Saint Genet: Ator e Mártir*, Genet via-se como uma criança rejeitada por sua mãe, o lixo social – o que denota, de algum modo, certa concepção de si. Sofreu a violência do Olhar dos adultos, foi tachado de ladrão por sua família adotiva e comunidade em que vivia. Diante dessa objetivação de seu Ser ele decide, por uma vontade soberana, *Ser Mau*. Como veremos ao longo desta parte, a objetivação que Outrem concretiza de meu Ser é um irrealizável a realizar, eu não escolhi esta alienação, porém devo me posicionar diante dela, rejeitá-la, aceitá-la, etc. No caso de Genet, frente à constituição de seu Ser, ele decide assumi-la como sua essência; o que torna-se, portanto, sua projeção ideal. Assim, Genet revelará que em situação o homem se escolhe a partir da constituição que fizeram dele e da concepção que ele tem de si próprio, isto é, esses são elementos da sua facticidade que deverão ser significados à luz de seu projeto original.

Espelho Maldito: a alienação da liberdade

Buscaremos explicar nesta parte como se dá a aparição do Outro em meu mundo; o ralo que faz escoar minhas significações e, ao mesmo tempo, me insere como objeto em meio a objetos dotado de sentido. A consciência em Sartre é *negação*, ou ainda, *o ser que é o que não é e não é o que é*; ao se relacionar com os objetos no mundo a consciência nega o em-si bruto, o transcende e significa. O objeto fechado nele mesmo permanece indiferente, apenas minha consciência o nega e descobre a si mesma como absoluto, mas a entrada do Outro na situação muda todo o quadro. Outrem modifica a mim e ao mundo, este outro-sujeito nega a minha liberdade, minha transcendência e minha consciência enquanto absoluto. A negação interna realizada pela Outra consciência é constituinte – o Outro me impõe um *lado de fora*. Ele não afirma a consciência que tenho de mim mesmo – como a certeza de si hegeliana –, ele objetiva meu ser me confinando a um ser-objeto. Meu *ser-para-Outro* ou *ser-fora* é um *eu-não-revelado*, já que não posso apreendê-lo, senão pelo olhar do Outro. É meu ser, mas o desconheço, não o escolhi e sou forçado a assumi-lo. Este eu-objeto que sou foi constituído pelo Outro, assim, Outrem tem a chave de meu ser. Porém a qualquer momento posso deixar de ser visto e me tornar o carrasco que vê. A cada momento uma consciência é ora apreendida como objeto, ora como sujeito, logo, sempre permanece a possibilidade de inversão.

Sartre compreende que o homem é liberdade. Ele percebe e significa o dado bruto a sua volta transformando-o em seu mundo. O real existe por si, mas só tem sentido a partir das significações que estabeleço. Uma pedra, em-si maciço, é incapaz de estabelecer relações com outro ser. É minha consciência que significa o mundo sob a luz de minhas projeções. Meu mundo se revela a mim como o conjunto de significações que dou ao real; enquanto estiver sozinho meu mundo tem o sentido que eu estabelecer. Nego este banco, este gramado, esta estátua; não sou estes objetos, sou potência significadora. Esta negação externa revela a mim que sou consciência. Porém, o contato com o Outro realiza uma ruptura entre minha consciência e suas relações com o mundo. Esta ruptura violenta rasga meu mundo e cria um buraco negro que o faz escoar em direção a Outrem.

Não é a percepção de gestos vívidos (e possivelmente humanos) que me levam a crer na existência do Outro. É a evidente dissolução de meu mundo e de minhas significações que me revelam o Outro. Sua visão se sobrepõe à minha, ela reestrutura minha situação. Meu mundo é negado, já não sou o princípio de significação do real, é o Outro. O espólio e a destruição do

meu mundo são as marcas da violência do Olhar de Outrem. “Assim, a aparição, entre os objetos de meu universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de *um homem* no meu universo” (SARTRE, 2009, p.329).¹⁴⁴

Além da destruição do meu mundo, o Outro afeta meu ser. A consciência é absoluta espontaneidade, assim, não poderia fixar seu próprio ser. Para isso é necessário o Outro; Outrem é condição de minha objetividade. O olhar do Outro me torna objeto, realiza a metamorfose de meu ser transformando-me em transcendência-transcendida; ele me nega internamente. O outro faz surgir meu *ser-objeto*, confere *um lado de fora* à transcendência que sou.¹⁴⁵ A negação externa do real me fez ser consciência, a negação interna do Outro me fez ser consciência de ser objetivado, alienado. Enquanto negação do mundo permaneço como liberdade absoluta, porém o contato com o Outro nega a minha *potencialidade significadora* e a espontaneidade de meu ser; realiza a *queda originária* que me transforma em objeto. A minha consciência aparece não apenas para mim, mas também para Outro, este constituirá meu ser pelo Olhar. A outra liberdade me apreende como objeto, daí o conflito. Meu ser é atingido pelo olhar do Outro, seu ato violento é constituir meu *Alter Ego*. Seu Olhar desfere o golpe que me destitui da posição de sujeito e me impõe um conjunto de significações que sou e não sou.

Este ser tornado objeto *sou eu*, reconheço como *meu*. Porém a consciência intencional não pode se tornar, no seio de seu *nada*, um objeto determinado tal como o banco ou a estátua. O olhar do Outro fixa em mim um ser que não posso realizar plenamente, já que permaneço como transcendência e pura espontaneidade. Existirá sempre a possibilidade de retomar minha posição de sujeito e tornar o Outro Objeto. O Outro aparece como *aquele-que-me-vê*, mas possui a possibilidade de ser *aquele-que-eu-vejo*. Esta relação conflituosa, realizada por dois seres iguais, não poderia ser unilateral. A reciprocidade está nas relações concretas com o Outro: vejo e sou visto, mas não posso realizar as duas coisas ao mesmo tempo, “[...] porque cada um tem instabilidade própria e se desmorona para que o Outro surja de suas ruínas” (SARTRE, 2009, p.378).¹⁴⁶ Por isso sou vítima e carrasco. No conflito da intersubjetividade uma liberdade sempre tenta sobrepor-se à Outra. Existe sempre à espreita a possibilidade de me reapropriar de minha liberdade e transcender a transcendência do Outro.

¹⁴⁴ “Ainsi l’apparition, parmi les objets de *mon* univers, d’un élément de désintégration de cet univers, c’est ce que j’appelle l’apparition d’un homme dans mon univers” (SARTRE, 1943, p.294).

¹⁴⁵ Cf. SARTRE, 2009, p.338.

¹⁴⁶ “[...] Car chacun a une instabilité propre et s’effondre pour que l’autre surgisse de ses ruines” (SARTRE, 1943, p.336).

É o que Sartre mostra concretamente em várias de suas peças de teatro, em especial quando um dos seus personagens afirma: “*o inferno são os Outros*”. Mas, como mostraremos, de acordo com Sartre, essa frase foi mal interpretada. Tentaremos explicar abaixo o seu real sentido: o Outro é mediador do meu ser; um espelho maldito que aliena minha liberdade e revela o que sou. Quando esta imagem – que é real e sou eu – não está de acordo com minhas expectativas e projeções, o Outro se torna meu carrasco.

Ampliaremos aqui a explicação ontológica das relações com o Outro analisando a peça de teatro sartriana intitulada *Huis Clos*. Nesta peça, traduzida com o título *Entre Quatro Paredes*, Sartre retrata as relações entre três personagens: Garcin, Estelle e Inês. Eles estão no inferno, mas diferente do esperado, não se encontram num ambiente de tortura física, essa tortura é psicológica. O sofrimento a que os personagens estão submetidos é a violência do olhar – a difícil tarefa de encontrar-se pelos olhos do Outro.

A consciência de si mesmo é domesticada, segura e passível de dominação – dou a mim mesmo o sentido que eu quiser. Enquanto que a forma como o Outro me vê é incerta e indomável. Eu sou este ser que o Outro vê, mas este ser que ele constitui pelo Olhar me escapa. Como Estelle diz: “Minha imagem no espelho estava aprisionada. Eu a conhecia tão bem... Eu vou sorrir: meu sorriso irá ao fundo de suas pupilas e Deus sabe o que ele irá se tornar” (SARTRE, 1947, p. 39).¹⁴⁷

Estar na presença do Outro é estar nu e embaraçado diante de alguém que lhe constrange e aliena. No inferno é impossível fugir do Olhar do outro. Sem pálpebras, sem poder dormir, sem conseguir apagar as luzes, trancados entre quatro paredes: é impossível desviar-se do Olhar do Outro. “Muito bem, é preciso viver com os olhos abertos” (SARTRE, 1947, p. 16),¹⁴⁸ afirma Garcin. Ele percebe que a tortura é a convivência, para evitá-la gostaria de permanecer calado, de quebrar a lâmpada ou ainda que eles se ignorassem. Sua conduta inicial ante o Olhar do Outro é a indiferença – tentativa de esvaziar a subjetividade do Outro e retirar seu poder condenador de julgar, o que é impossível; Outrem é sujeito que me atribui significações mesmo que esteja em silêncio. Seus esforços são inúteis, não há escapatória, eles precisam se aguentar pela eternidade. À medida que os personagens se conhecem a

¹⁴⁷ “Mon image dans les glaces était apprivoisée. Je la connaissais si bien... Je vais sourire : mon sourire ira au fond de vos prunelles, et Dieu sait ce qu'il deviendra” (SARTRE, 1947, p.39).

¹⁴⁸ “Très bien. Alors, il faut vivre les yeux ouverts” (SARTRE, 1947, p. 16).

tortura se intensifica. Cada um se torna o carrasco do Outro ao mesmo tempo em que busca ser tomado pelo valor que atribuiu a si. Não há como ver a si mesmo, o que eles apreenderão de si passará primeiro pelo Olhar do Outro; Outrem me reconhecerá e me entregará a mim mesmo.

É o Outro que realiza a mediação para constituição de meu ser; pois isso o que eu sou passa pelo olhar do Outro. É o que Sartre explica em sua entrevista publicada em *Un Théâtre de Situations*. Não podemos interpretar a frase “*o inferno são os Outros*” como a simples indicação dos conflitos inerentes às relações humanas ou reduzi-la à objetivação de meu ser realizada pelo Olhar. Afirmar que “*o inferno são os Outros*” é reconhecer que o meu ser depende do Outro, ele é o mediador necessário entre minha consciência e meu ser-objeto.

Eu quis dizer “o inferno são os outros”. Mas “o inferno são os outros” foi sempre mal compreendido. Acreditaram que eu queria dizer com isso que nossas relações com os outros estavam sempre envenenadas, que eram sempre relações infernais. É outra coisa que eu quero dizer. Quero dizer que, se as relações com os outros são torcidas, viciadas, então o outro só pode ser o inferno. Por quê? *Porque os outros são, na verdade, o que existe de mais importante em nós mesmos, para o nosso próprio conhecimento de nós mesmos.* Quando pensamos sobre nós mesmos, quando tentamos nos conhecer, no fundo usamos o conhecimento que os outros já têm de nós, nós nos julgamos com os meios que os outros têm, que eles nos deram para nos julgar. O que eu digo sobre mim, sempre tem o julgamento dos outros no meio. [...] Isso só marca a importância capital de todos os outros, para cada um de nós (SARTRE, 1973, p.282-283, Grifos nossos).¹⁴⁹

Este é o aspecto positivo do conflito inerente à intersubjetividade em Sartre. Como tentamos explicar: o Outro é necessário para a constituição do meu ser e conhecimento de mim (deste ser objetivado na história que sou sempre a maneira de não-ser). A experiência com o Outro oferece muito sobre si mesmo. Não estamos diante do Outro apenas como consciência significante, somos vítimas, inevitavelmente seremos presas do Outro. O Outro é o carrasco que desnuda meu ser e revela a mim o que eu não percebia.

¹⁴⁹ “J’ai voulu dire : « l’enfer, c’est les autres ». Mais « l’enfer, c’est les autres » a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c’étaient toujours des rapports infernaux. Or, c’est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l’autre ne peut être que l’enfer. Pourquoi ? Parce que *les autres sont, au fond, ce qu’il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes.* Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous. Nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donné, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d’autrui entre dedans. Quoi que je sente en moi, le jugement d’autrui entre dedans. [...] Ça marque simplement l’importance capitale de tous les autres pour chacun de nous” (SARTRE, 1973, p.282-283, Grifos nossos).

Outrem define e constitui meu valor, dessa forma, preciso do seu olhar para afirmar a mim mesmo. Porém, o Outro não vem afirmar a certeza que eu tenho de mim mesmo, ele criará meu *Alter Ego* sem respeitar minhas próprias concepções. O Olhar do Outro é um espelho crítico indomável que me tortura psicologicamente, porém não posso recusar essa imagem deturpada de mim, não posso escolhê-la, editá-la ou destruí-la: precisarei me haver com ela.

As relações estabelecidas com Outrem é uma das questões trabalhadas por Danto em seu livro *As Ideias de Sartre*. O autor explica que:

Cada qual exige dos outros ser aceito pelo valor que ele ou ela gostariam que fosse visto neles; que os outros os percebam como eles próprios desejariam ser percebidos; porque há uma recusa mútua, ou melhor, uma incapacidade de fazer isso, cada um deles é forçado a ver-se pelos olhos dos outros e nenhum deles pode escapar a uma identidade imposta de fora (1975, p.83).

Estas concepções são visualizadas claramente em *Huis Clos*. Quando a guerra estourou, Garcin foi convocado, mas com medo do combate não se apresentou, tomou um trem para o México e fugiu. Ele foi apanhado na fronteira, preso e fuzilado; morreu como um covarde. Ele deseja que uma consciência negue sua covardia, atribua a ele um ser corajoso. Estelle traiu seu marido e cometeu infanticídio. Ela deseja alguém que a veja como seu cristal, como uma jovem bela e boazinha. Estelle precisava de Garcin, figura masculina, para afirmar sua beleza e pureza; enquanto que Garcin gostaria de uma mulher que não o visse como medroso – uma outra consciência que negasse todas as vozes acusadoras de seu ser covarde.

Vê; eles são mil a repetir que eu sou um covarde. Mas o que são mil? Se existe uma alma, uma só, para afirmar com todas as suas forças que eu não fugi, que eu não posso ter fugido, que eu tenho coragem, que eu sou próprio, eu... eu estou certo que eu seria salvo. Você quer acreditar em mim? *Você me seria mais cara que eu mesmo* (SARTRE, 1947, p.66-67).¹⁵⁰

Mas Estelle, em sua futilidade, queria apenas um homem com mãos e braços fortes que a admirasse e a desejasse, para ela pouco importa que Garcin seja ou não um herói; enquanto que Garcin é indiferente à beleza de Estelle. Assim, os dois são incapazes de darem o valor que o Outro gostaria de ter. O ser que eles constituem e apreendem é diferente da valoração de si desejada pela consciência. O relacionamento dos dois necessariamente fracassa – eles são incapazes de se autoafirmarem, ou seja, satisfazerem as necessidades um do outro.

¹⁵⁰ “Vois ; ils sont mille à répéter que je suis un lâche. Mais qu'est-ce que c'est, mille ? S'il y avait une âme, une seule, pour affirmer de toutes ses forces que je n'ai pas fui, que je ne peux pas avoir fui, que j'ai du courage, que je suis propre, je... je suis sûr que je serais sauvé ! Veux-tu croire en moi ? *Tu me serais plus chère que moi-même*” (SARTRE, 1947, p.66-67, Grifos nossos).

Inês é irônica e áspera na maior parte do tempo. Ela tenta conquistar Estelle, mas é rejeitada porque Estelle quer que um homem a reconheça, não uma mulher. Enquanto Estelle deseja ser querida, ou seja, amada, tornada objeto primordial a partir do qual o sujeito valorará o mundo; Inês é sádica, deseja tornar o outro objeto, ela precisa do medo dos outros para sentir-se manipuladora, controladora. O projeto das duas são opostos: Estelle deseja tornar-se objeto, Inês deseja objetivar o Outro. Seja como for, todos os três fracassam, o conflito entre as subjetividades permanece. Não é possível tornar o Outro um objeto à maneira do em-si, transcender a transcendência de Outrem e petrificá-lo de modo que ele jamais retornasse a ser potência significadora; a consciência não pode ser transformada em objeto opaco, pesado. Da mesma forma não posso me entregar como objeto para Outrem. Por isso o conflito é um jogo dinâmico em que vejo e sou visto sem poder congelar um desses momentos. Como citado anteriormente, cada um tem a instabilidade própria: ora percebo o Outro refletidamente tornando-o objeto, ora irrefletidamente sou consciente de que Outrem me torna objeto.

Elas representam as duas formas básicas de se relacionar com Outrem para Sartre: tornar-se objeto (masoquismo) ou objetivar o Outro (sadismo). No sadismo desejo transcender a transcendência do Outro para transformá-lo em objeto e no masoquismo desejo incorporar em mim a transcendência do Outro enquanto liberdade.¹⁵¹ Estelle seria uma masoquista, ela deseja se tornar objeto amado para Outrem, já Inês é uma sádica, ela deseja tornar Outrem objeto e, através do ódio, destruir a possibilidade de ser alienada. Não importa qual é a nossa conduta com relação ao Outro – seja ela de amor ou ódio – ela sempre fracassa e o conflito entre as liberdades permanece insuperável.

Estelle deseja ser amada para tornar-se objeto referencial, mas o amor é um conflito dinâmico que permanece insuperável. No amor quero incorporar o Outro como transcendência – como aquele que me olha, não como objeto. Quero me unificar com o Outro, assimilar o Outro como transcendência para que ele, como a prova ontológica de minha existência, ou seja, como Deus, fundamente o meu ser.¹⁵² É a transcendência do outro que me torna objeto e faz surgir meu ser objetivado. Este é o ideal do amor: o Outro me faz ser. Ele recria meu ser perpetuamente, não como objeto qualquer, mas como o objeto a partir do qual o mundo ganha sentido e valor. O amante quer, portanto ser a finalidade do Outro, sua escolha absoluta que recuperará e justificará sua existência; mas essa tentativa fracassa. Quando busco assimilar o Outro como transcendência, busco formar uma totalidade em que o olhar do Outro

¹⁵¹ Cf. SARTRE, 2009, p.453.

¹⁵² Cf. SARTRE, 2009, p.456.

fundamente minha objetividade e, assim, alieno minha liberdade. Em um casal amoroso, cada liberdade deseja ser alienada e exige que o Outro seja sujeito. Amar é querer ser amado, logo, é querer ser objeto privilegiado. Quando o Outro me ama, ele me apreende como sujeito querendo também ser objeto privilegiado; o que deixa as relações amorosas sem solução, já que dessa forma elas não podem ser satisfeitas; ambos querem ser objetos privilegiados e reentregam o Outro à liberdade. Os amantes, na medida em que estão em situação, são ser-para-outro, cada um é ora objeto e ora transcendência, portanto, a relação amorosa permanece conflituosa. Mesmo que Garcin a amasse – o que não ocorre, já que ele é completamente indiferente à sua beleza – Estelle não poderia permanecer como objeto amado estável; ela seria sempre ora sujeito, ora objeto, conduzindo sua relação ao fracasso. O amor não é capaz de estabilizar as relações com Outrem; não é possível, para Sartre, ser completamente assimilado pelo Outro.

O sadismo de Inês também não é capaz de desarmar o conflito. No sadismo tento assimilar a transcendência de Outrem para torná-la objeto, tento construir minha subjetividade destruindo a de Outrem. Esta conduta pode ser percebida nas ironias ácidas de Inês que busca humilhar Outrem; ela deseja que Outrem se entregue como objeto rebaixado e negue a si mesmo como sujeito. Mesmo que Estelle e Garcin em algum momento aceitem essa humilhação e se entreguem como objeto (o que não ocorre), este gesto de apresentar-se como rebaixado diante de Outrem é uma escolha do sujeito, dessa forma, ele é liberdade. Para me entregar como objeto para Outrem preciso ser sujeito que se submete, logo, o sadismo não se realiza.

Inês não consegue alienar a existência de Garcin, nem despertar o desejo de Estelle, suas tentativas de relacionar-se com Outrem fracassam, por isso ela odeia. Quem viveu o fracasso nas suas tentativas de objetivar ou ser objetivado pode odiar. O ódio é a tentativa de tornar sua liberdade ilimitada por Outrem, ele tenta destruir a possibilidade de ser alienado, logo, deseja destruir Outrem.¹⁵³ Projeto que fracassa, já que Outrem permanece como possibilidade de me olhar e reduzir-me, contra todas as minhas tentativas, a um objeto. Além disso, não é possível destruir a alienação que já foi realizada. Não importa qual é a nossa conduta com relação ao Outro, seja ela de amor, ódio, sadismo, masoquismo, ela fracassa e o conflito entre as liberdades permanece.

Na dinâmica conflituosa das três personagens Garcin deseja ser visto como herói e Estelle quer ser amada – o relacionamento deles fracassa, pois ambos querem apenas a própria

¹⁵³ Cf. SARTRE, 2009, p.510.

autoafirmação; Garcin não se importa com a beleza de Estelle, Estelle não se importa com a covardia de Garcin. Dessa forma, a consciência não consegue ter aquilo que formulou sobre si mesma afirmado como verdadeiro; não consigo controlar o que o Outro cristalizará de meu ser, qual será o ser que o Outro constituirá. Inês, por sua vez, odeia os dois, já que é rejeitada por Estelle e despreza Garcin, porém ela não pode destruir a subjetividade de Outrem, em algum momento o Outro a tornará objeto. As relações intersubjetivas não são estáveis, sou vítima e carrasco, sujeito e objeto. Porém existe um aspecto positivo mesmo no conflito: preciso do Outro para revelar a mim aquilo que sou. A espera de um Outro que venha afirmar meu ser implica meu reconhecimento de que o que eu sou (à maneira de não-ser) se constitui fora de mim.

Eu reconheço com embaraço que sou como o Outro me vê. A sensação de ser objetivado e o reconhecimento de ser este objeto é provada pelo orgulho, vergonha, medo... Sentir orgulho de si mesmo diante do Outro é se reconhecer como objeto. Embora o orgulho tenha aspectos positivos, estar orgulhoso de si é reconhecer que não se é mais do que isso – que o homem se reduz ao que foi apresentado. Veremos com mais clareza como a consciência irrefletida, nesse caso os sentimentos, nos mostram a constituição do Alter Ego e o reconhecimento de ser este objeto apreendido, formado e significado pelo Outro.

Para revelar como se dá esta relação de intersubjetividade, que implica a constituição e reconhecimento da existência de meu *Alter Ego*, Sartre exemplifica com a vergonha. Ele imagina um homem que olha pelo buraco da fechadura. Na ação de observar escondido atrás da porta, aquele que olha tem consciência irrefletida de si e de seus atos. Sua atenção volta-se para tentar ver o que está ocorrendo atrás da porta. Preocupada apenas em descobrir o que ocorre na outra sala, a consciência se esgota em ver e ouvir o que se passa.

Sou consciência irrefletida que percebe e significa esta situação, porém ouço um barulho no corredor. Minha consciência “desperta” para o fato de que alguém me olha e inclui Outrem como elemento situacional. Continuo voltado para a situação, porém agrega-se à consciência da situação “a consciência irrefletida de que sou visto”. Esta consciência não é posicional de mim mesmo enquanto objeto, pois a consciência vivenciando a situação posiciona a própria situação refletidamente; a consciência percebe-se irrefletidamente em meio ao mundo como

objeto para Outro. Sou consciência irrefletida de ser visto. Alguém me olha enquanto espreito pela fechadura, por isso sinto vergonha.¹⁵⁴

Sinto vergonha de mim diante do outro, isto é, sinto vergonha de como o outro me vê – um envergonhado solipsista seria absurdo. “[...] A vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*” (SARTRE, 2009, p.289).¹⁵⁵ Este sentimento não é refletido, de fato ele é vivenciado: ao perceber que meu gesto foi visto sinto vergonha de mim, ou ainda, da forma como apareço para quem me vê. De súbito sou consciência irrefletida do ser que sou para o Outro, me tornei objeto no mundo que eu percebo com vergonha – assim, Outrem revela a mim meu ser.

Não sou eu o fundamento desse ser e estou separado dele por um nada, mas, ainda assim, esse ser sou eu. Este ser constituído não é mera ilusão ou imagem de meu ser, pois, deste modo, o olhar do Outro não me afetaria. *Esse Alter Ego sou eu, ele é real*. Se sou afetado pela vergonha é porque reconheci que este ser fixado pelo olhar do Outro é imputável a mim. Com vergonha, eu reconheço ser este objeto que o Outro vê, não como uma comparação entre o Olhar que dou a mim mesmo e o Olhar do Outro, pois esta relação seria uma reflexão posterior; reconheço de forma imediata e irrefletida. Isto implica que o Outro revelou a mim meu ser, sendo ele o responsável por constituir meu ser.

É a partir do olhar do outro que me torna objeto, que sou posto em condições de me apreender, me julgar, sentir vergonha ou orgulho, posto que o Outro me tornou – a falta de ser e espontaneidade que sou – um objeto classificável. Eu não sou nada até ser visto por alguém; não posso me atribuir características como ser justo, esforçado, politicamente correto, senão por má-fé. É o olhar de Outrem que tem essa capacidade de me atribuir significantes.

A constituição de meu ser pelo olhar do Outro não fixa na consciência uma essência, não a cristaliza como em-si. Sou e não sou este *Ser* que é constituído pelo olhar de Outrem. Sou este ser na medida em que foi minha consciência e minhas ações que foram apreendidas pelo

¹⁵⁴ E se não fosse ninguém que me visse? Poderíamos concluir que sentimos uma “falsa vergonha” e, desse modo, os argumentos de Sartre para sair do solipsismo perderiam o sentido? Não, porque a falsidade está na facticidade de um corpo que poderia ou não estar presente. Constato a ausência do Outro e esta ausência só poderia ser de uma consciência; assim, a relação (de ser a ser) entre duas realidades humanas permanece. Como vimos, afirmamos a existência do Outro a partir das relações originárias da consciência, o percebo por sua transcendência. Dessa forma, não posso duvidar da existência do Outro a partir do corpo. Como explica Sartre (2009, p.354), duvidar da existência do Outro a partir do corpo é o mesmo que duvidar da própria existência porque não se percebe a própria mão.

¹⁵⁵ “[...] La honte dans sa structure première est honte *devant quel-qu'un*” (SARTRE, 1943, p.259).

Outro; sendo responsável por elas, precisarei assumi-las. Porém não sou este ser petrificado pelo Olhar do Outro na medida em que a consciência permanece como nada de ser e transcendência (não existe *Eu na* consciência). Sou este *eu* constituído socialmente na história, preciso reconhecer e responsabilizar-me por minhas escolhas, porém, permanece sempre a possibilidade de realizar escolhas diferentes, uma vez que, a consciência é desgarramento de si e nadificação.

Explicamos até aqui como as relações com o Outro se realizam a nível ontológico. Vimos que Outrem transcende minha situação e a mim; ele faz meu mundo escoar tornando-se o centro referencial das significações e me constitui como objeto entre objetos. Sinto a existência de Outrem irrefletidamente pelo Olhar. O Outro aparece como sujeito que me torna objeto; o que é vivenciado de forma irrefletida e percebida pelo sentimento como, por exemplo, a vergonha. Revelamos que posso *ver* e *ser visto*, já que essas relações são instáveis e existe sempre a possibilidade de ser objetivado e objetivar o Outro. Mostramos, a partir de *Huis Clos*, que cada sujeito quer ser apreendido pelo valor que atribui a si, porém Outrem não afirma aquilo que apreendi de mim mesmo; o Outro constitui meu ser independente de minha vontade. Outrem aliena minha liberdade e me doa significações que sou a maneira de não-ser. Não escolho a imagem que Outrem formará de mim, porém precisarei reconhecê-la de algum modo. Precisamos, portanto, mostrar como o homem porta-se diante desta objetivação de seu ser. Embora as significações do Outro pareçam ser subjetivas (como mera opinião aleatória que não afeta meu ser), este *Alter Ego* constituído por Outrem é objetivo e terei que assumi-lo concretamente. Para isso, analisaremos o trecho apresentado por Sartre na *Quarta Parte: Capítulo 1: Liberdade e Facticidade: a Situação* da obra *O Ser e o Nada*.

Ser-para-outro em situação

Cada sujeito quer ser tomado pelo valor que assumiu para si e precisará lidar com as significações e objetivações que lhe foram atribuídas por Outrem. Ser feio, bonito, simpático ou desagradável parecem ser aspectos subjetivos e relativos, entretanto, é objetivamente que o Outro apresenta essas definições que ao final formam um conjunto concreto que sou eu. A

consciência não está sozinha no real dotada do poder de significar a si mesma independente de Outrem. É Outrem que tem a chave da objetivação de meu ser, mas serei eu o responsável por posicionar-me diante dessa objetivação e me construir na ação.

Sartre trabalha esta questão a partir do exemplo de um judeu em SN, ele só se torna judeu a partir do momento em que assume o seu ser judeu perante a sociedade.¹⁵⁶ Adaptaremos este exemplo baseados teoricamente no segundo volume da obra *O Segundo Sexo* de Beauvoir, livro que se inicia com a seguinte afirmação:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada (BEAUVOIR, 1967, p.9).

A consciência em Sartre não possui essência, logo, pode-se afirmar que ela não possui gênero – é o corpo, enquanto substrato biológico, que possui. A personalidade, assim como a sexualidade, para Sartre, é construída pelo sujeito numa escolha irrefletida e originária. Essa escolha de si não se dá desvinculada do real, aquilo que eu sou passará pela mediação de Outrem. Ser homem ou mulher não é um aspecto subjetivo e relativo, são definições objetivas doadas por Outrem e a consciência escolherá a si mesma a partir delas.

Tentaremos mostrar que a transexualidade é um irrealizável a realizar constituído nas relações com Outrem. A consciência percebe-se como nada de ser, projeta-se ser mulher, mas pode esbarrar com os limitantes impostos pelo olhar de outrem. Outrem define que existe um conjunto de atributos biológicos, psicológicos e comportamentais que essencializam e definem o que é ser mulher, desse modo, só é mulher quem está dentro dos padrões. A transexual nasceu fora destes padrões instituídos por Outrem, ela é, portanto, classificada como homem pela sociedade. Ela tem seu ser alienado e precisará construir-se como mulher a partir dessa alienação.

A consciência é falta de ser, sem essência ou conteúdos. No exemplo trabalhado aqui, esta consciência situada reconhece-se e projeta ser mulher. Entretanto, o contato com o Outro pode gerar o conflito de identidade. A consciência possui seu corpo, substrato biológico, e pode ser julgada e classificada com base nele. A consciência tem uma visão de si, ela é mulher, entretanto, a sociedade, apoiada em suas definições culturais, a tipifica como homem fazendo-

¹⁵⁶ Cf. SARTRE, 1943, p.573.

a escolher realizar ou não o imperativo *ser homem*. Esta alienação – *homem* – é um irrealizável que aguarda seu posicionamento; ela pode realizar ou não este imperativo que a espera. Ao assumir um imperativo o insiro em minha situação e, a partir daí, posso rejeitá-lo ou aceitá-lo. De um lado, os irrealizáveis são limites à minha liberdade, já que me alienam, de outro, eles só ganham sentido e existência dentro do meu livre projeto.

Fizeram da consciência um dado alienado que significaram e impuseram interdições sem a sua permissão. Esta alienação representa a formação de seu *Alter Ego* realizada exteriormente, um *eu* alheio que a consciência não pode remover diretamente, senão por meio de suas ações. Ela é esse conjunto, mas não pode realizá-lo plenamente porque é liberdade. Esses irrealizáveis são imperativos exteriores, já constituídos que aguardam sua reação ou reconhecimento; a consciência precisará lidar com a definição *homem* imposta socialmente e assumir a tentativa de objetivação de seu ser, ou seja, posicionar-se diante do olhar de Outrem, para se ver como mulher. Neste caso, a consciência rejeita essa definição social.

Ela luta pelo reconhecimento social de seu ser mulher e, para tanto, pode fazer cirurgias, tomar hormônios, assumir condutas ditas femininas, etc. Momento em que a sociedade novamente colocará uma série de interdições definindo que a pessoa que realiza uma cirurgia para mudança de sexo é transexual; e isto não é um dado subjetivo, é um aspecto objetivo de seu ser que ela terá que assumir.

O ser transexual é o que Sartre chama de “reverso escolhido e fugidio de minha escolha”. Ela escolheu ser *mulher*, porém a sociedade a interdita com o Olhar e afirma que ela é transexual. A transexualidade é, portanto, o reverso alienado de sua escolha, e ela precisará ainda assumir-se diante desta alienação construindo *seu ser mulher*. Assim, esta consciência só se vê como transexual quando a objetivam e nomeiam; foi a rejeição de *ser-fora-homem*, e a busca de *ser mulher*, que a constituiu como mulher transexual.

Mas, de acordo com Sartre, a consciência não é primeiro homem para rejeitar a definição de homem, tampouco primeiro transexual. A consciência, em Sartre, de início apenas existe e se escolhe. Ela é nada de ser, busca pelo ser. A consciência é perpétua nadificação e arrancamento de si, em situação depara-se com o Outro, ele é seu pecado original que a faz cair de sua liberdade absoluta para o plano dos objetos classificáveis. O homem será o que fizer de si, a partir de sua situação e das objetivações de seu ser, mas precisará assumir as definições rotuladas de si. Posso assumir ou rejeitar essa objetivação, mas preciso me posicionar diante delas. Como afirma Souza, em seu livro *Sartre e a literatura*

engajada: espelho crítico e consciência infeliz, “[...] devo tomar uma atitude: reconhecer, negar, envergonhar-me, orgulhar-me – seja lá qual for a atitude, ela é necessária [...]” (2008, p.150).

O exemplo da mulher transexual revela de maneira expressiva que a consciência constrói livremente a si mesma em sociedade, mas encontra seu limitante no Olhar de Outrem. O Olhar de Outrem constitui objetivamente aquilo que a consciência verdadeiramente é em situação e precisará, portanto, construir-se a partir desta alienação relacionando a concepção que ela tem de si mesma, seu *Alter Ego* alienado e a projeção ideal que escolheu.

Em Sartre, a consciência é absolutamente livre, entretanto, como mostramos no primeiro capítulo, só existe situada em relação a facticidade e a Outrem. Há um substrato em-si contra o qual me deparo e as significações do real e do meu ser são constituídas intersubjetivamente. Eu escolho a mim mesmo, mas aquilo que eu sou é constituído objetivamente socialmente. É esta relação entre o caráter objetivo das significações reais constituídos pelo Outro e a minha possibilidade de me construir que tentamos explicar aqui. Eu não posso aleatoriamente me definir independente da sociedade, aquilo que eu escolhi e me declarei ser só tem caráter objetivo com a validação do olhar de Outrem.

Ser alienável é característica da liberdade, mas não é possível ser apreendido por Outra consciência e permanecer indiferente – a própria indiferença já é uma conduta que tomo diante da alienação que assumi referir-se a mim. Frente à outra liberdade assumo esta objetivação de meu ser (dou a ela um sentido), logo, reconheço o Outro como transcendência e o faço existir para mim. Só sou objeto quando reconheço o Outro como liberdade e assumo estas significações de meu ser tomando uma atitude contra ela. Dessa forma, o conflito entre as consciências é também reconhecimento da liberdade. O Outro é aquele que me nega e eu sou aquele que nega a negação do Outro; assim, me reconheço como consciência ao mesmo tempo em que reconheço o Outro.

Toda relação com o Outro é um forma de desafio. O Outro dissolve meu mundo, sua presença inflamadora afeta meu ser. Ao ser visto, perco para outra consciência o significado de meus gestos e do conjunto de objetos à minha volta; meu ser e minha situação são violados. O Outro é aquele que me vê, me faz perceber que sou visto, passo a olhar para mim mesmo a partir do olhar do Outro. Mas esse ser que é visto escapa de mim – é um eu determinado pelo Outro que assumo com vergonha. Precisarei adotar uma posição diante das objetivações, ou

seja, é necessário lidar com as atribuições significativas de Outrem sobre mim. Outrem é o mediador entre minha consciência e meu ser, já que ele permite minha objetivação e constitui o meu *Alter Ego*.

Assim, o conflito é inerente às relações intersubjetivas na medida em que o para-si é alienável, porém ele tem seu viés positivo: permite a existência de meu *Alter Ego* e afirma a existência do Outro.¹⁵⁷ O conflito é, portanto, indispensável, pois possibilita a constituição do meu ser, apenas quando sou objetivado por Outrem tenho um ser do qual me envergonhar ou orgulhar.

Estruturamos a ontologia fenomenológica de Sartre para mostrar como o homem se relaciona com a facticidade e com Outrem. Indicamos que em Sartre o homem é absoluta liberdade que constrói seus obstáculos a partir de suas projeções ao futuro, porém frente a Outrem ela encontra seu limite. A outra liberdade constitui meu *Alter Ego*, uma alienação objetiva de meu ser que terei que assumir. Precisamos ainda mostrar como o homem, sendo absoluta liberdade, é projeção de si ao futuro e quais as relações que estabelece entre o *Ego* que constituiu e seu *Alter Ego*. Com efeito, a distância cronológica entre as obras *A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada* pode levar a interpretação equivocada de que *Ego* e *Alter Ego* são dois conceitos isolados que não possuem implicações. O homem estaria perdido em meio a estes dois conceitos? Quais as relações entre esses dois elementos e minha liberdade?

Tentaremos responder estas questões interligando as relações entre projeção, *Alter Ego* e *Ego* na análise psicanalítica que Sartre realizou de *Jean Genet* em seu livro *Saint Genet: Ator e mártir*. Nesta obra, todos os conceitos trabalhados até aqui se unem em um exemplo real e concreto. Jean Genet é uma criança que escolhe seus obstáculos em uma dada situação. Ele tem a percepção de si como um rejeitado fora da moral por não ter posses – o que revela certa concepção de seu *ego*. Ele rouba para ter e participar da moral da coletividade em que se insere, na sociedade onde quem *tem* posses *é bom*, ele rouba para *Ter*, logo, *Ser*. Ele é visto roubando e acusado de ser Ladrão, assim, seu *Alter Ego* foi estabelecido violentamente pelo Olhar de Outrem. *Ego* e *Alter Ego* são o homem – são as escolhas da consciência em conjunto

¹⁵⁷ É preciso distinguir entre o conflito ontológico e a solidariedade, a comunidade, a reciprocidade nas relações existenciais – são dois âmbitos distintos; o fracasso ontológico não implica o fracasso existencial, assim como o conflito ontológico não implica no conflito e desarmonia na comunidade.

com sua facticidade, como o seu corpo e seu passado, pelos quais o homem é responsável – eles se entrelaçam e devem ser corrigidos, de acordo com Sartre, um pelo outro; há, portanto, a união em situação destes dois conceitos que pode ser percebida pela psicanálise existencial.

A metamorfose de Genet

Como expomos no primeiro capítulo, para Sartre, o homem é livre e seus atos e desejos são significantes do projeto original. A psicanálise existencial fundamenta-se na compreensão ontológica de homem enquanto liberdade, decifrará o comportamento comparando as diversas condutas para encontrar a escolha de ser que se expressa nos comportamentos, sexualidade, sentimentos, etc. Através da relação entre a interiorização da objetividade e exteriorização da subjetividade pode-se compreender o homem, isso é, como sua liberdade age e escolhe a si em determinadas condições materiais. Nesta parte, analisaremos a narrativa citada acima, a qual mostra a escolha de Genet quando, em sua infância, foi acusado de ser ladrão e assumiu esse ser como uma substância má que o definisse. Genet se construirá, enquanto livre projeção, a partir da imagem que Outrem apresenta; esta será significada à luz de seu projeto.

Genet foi abandonado pela mãe e viveu sob os cuidados do estado até a idade de sete anos, momento em que foi adotado por uma família de camponeses com valores religiosos. Ele tinha consciência de ser adotado. Não era filho legítimo, não tinha direito a suas posses, ele deveria, portanto, ser grato pelo que recebia.

Genet é falta em *ter* e *ser*. Para compensar a falta de *ter* rouba pequenos objetos, pois quem rouba apodera-se do objeto e não deve gratidão. Aos 10 anos de idade ocorre um fato que foi considerado significativo para garoto, um ponto em que ocorre uma metamorfose em seu ser: a criança inocente torna-se um monstro. Nesta data, foi surpreendido roubando e acusado de ser ladrão. A experiência original de ser visto constitui o *ser* que lhe faltava – o Alter Ego de Genet foi constituído –, *ele é ladrão*. Mas ser ladrão é um irrealizável a realizar e Genet buscou realizá-lo. A metamorfose que o escritor acredita ter sofrido é a sua livre assunção de um projeto: ser ladrão. Como sujeito ele não *tinha* e não *era*, ao ser visto ele ganha a plenitude de um objeto mau; ante as possibilidades, Genet escolhe ser objeto pleno em detrimento de subjetividade faltada.

Como mostramos no início deste capítulo, não podemos nos constituir, para isso precisamos da mediação de Outrem. Genet compreende isso, é preciso se ver no reflexo dos olhos dos Outros. Como em *Huis Clos*, Outrem é o espelho que reflete minha imagem, ao ser visto, me torno objeto. Ele precisava da mediação de Outrem para constituir seu ser e decide ser o objeto passivo que fizeram dele.

Do outro lado dessa relação, a família e sociedade camponesa que o adotou – provavelmente para fins utilitários uma vez que o governo distribuía para os camponeses um valor mensal pela adoção e, quando jovem, o rapaz poderia contribuir com os trabalhos da lavoura – ganha o bode expiatório para sua moral hipócrita: esta criança ingrata rouba, nós que a acolhemos somos bons. A bondade desta comunidade foi construída sobre os erros de Genet que assumiu ser o polo negativo da escala de valores. Esta é a escolha original do escritor: *fundamentar-se no mal*. Diante da religião e propriedade da família, falta a Genet o ser santo e o ter posses. Ele roubava para ter, fez do crime a sua religião e busca alcançar o mal como uma graça que descera dos céus.

Genet era uma criança, não tinha mecanismos racionais para ponderar sobre a situação e rejeitar as acusações; o que não significa que não teve escolha. O projeto existencial ser ladrão foi uma escolha irrefletida e originária, mas foi uma escolha. Esta decisão não foi imposta, o que foi imposto a Genet foi aquele fato, mas a significação do fato como marco simbólico para constituição de seu ser foi definido por ele mesmo. Assim, não foi o fato que gerou o projeto, foi a significação que Genet deu ao fato que constituiu o projeto. Nas palavras de Sartre:

[...] Os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou. Portanto, é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos (SARTRE, 2009, p.678).¹⁵⁸

Roubava, prostituía-se, mendigava e foi preso diversas vezes. Os grandes criminosos eram seus ídolos, Genet os desejava. Voltou a ter contato com a literatura na passagem pela prisão e passou a escrever poemas, livros e peças de teatro, os quais retratavam a vida no sistema

¹⁵⁸ “[...] Car les pires inconvénients ou les pires menaces qui risquent d’atteindre ma personne n’ont de sens que par mon projet ; et c’est sur le fond de l’engagement que je suis qu’ils paraissent. Il est donc insensé de songer à se plaindre, puisque rien d’étranger n’a décidé de ce que nous ressentons, de ce que nous vivons ou de ce que nous sommes” (SARTRE, 1943, p.598).

prisional. O monstro passa pela sua segunda metamorfose, torna-se o esteta. Não abordaremos a segunda metamorfose do autor, apontaremos apenas que Genet escreve sobre a sujeira vivenciada no presídio, no crime e sobre sua homossexualidade. Isso revela que Genet não modificou, tampouco encontrou seu projeto de ser quando tornou-se escritor, do contrário, ser mau era sua projeção original e aquilo que escrevia era matizado pelo seu projeto. Sua arte era colorida pelo seu projeto, ao mesmo tempo em que o construía – Genet assumiu seu ser mau contra a sociedade e escrevia para levar este objeto de horror para dentro das casas de seus acusadores.

Acabamos de definir a obra de arte segundo Genet: é um objeto de horror, ou antes, é o próprio Genet engendrando-se por um ato criminoso como objeto de horror universal e fazendo desse horror a sua glória, porque ele se criou para provocá-lo. A despeito de um poema diz em Notre-Dame des Fleurs, “Eu o caguei”. Tal é o seu propósito estético: cagar-se, para aparecer como um excremento sobre a mesa dos justos (SARTRE, 2002, p. 461).

Acompanharemos a descrição da primeira metamorfose descrita por Sartre. Como veremos, Genet tinha a percepção de si como uma criança rejeitada que não pertencia àquela sociedade por não *ter* posses, buscava, portanto, apropriar-se de pequenos objetos para simbolicamente ser incluído no conjunto dos homens honestos. A sociedade desvelou estes atos desconsiderando a intenção de Genet; pelo Olhar dos outros ele se viu como Ladrão. Impotente diante da violência do Olhar, Genet decidiu ser o ladrão que fizeram dele. Ocorreu aqui, portanto, uma mediação entre a concepção que Genet tinha de si mesmo (lixo descartado pela família, sem posses e, portanto, sem valor) e o Alter Ego constituído pela sociedade (ladrão). Genet era apenas uma criança, não tinha constituído uma imagem forte de si, tampouco tinha argumentos teóricos para rejeitar a objetivação de Outrem; ele assume o dado alienado de seu ser, sem conseguir livrar-se desta alienação.

Genet não via a si mesmo, mas confiava nos olhares dos Outros. A criança vivia a objetivação do Olhar de Outrem como inocente, o que entra em contradição com a percepção que tinha de si. Genet imaginava seu nascimento como um erro “por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo [...] uma mulher o arrancou de si, vivo ensanguentado, para jogá-lo fora do mundo, e sente-se maldito” (SARTRE, 2012, p. 21). O menino visto como inocente sentia possuir uma carapaça escamosa, mas esta ainda não havia sido desvelada.

Em sua família adotiva Genet era o filho falso, a posse da família não lhe pertencia. Não tinham a obrigação nem o dever de sustentá-lo, ele deveria ser grato pelos cuidados que recebia. O lixo rejeitado por sua mãe, nada *era* e nada *tinha*, poderia *fazer-se* ou construir a si mesmo, mas isso não lhe foi ensinado. O casal de camponeses lhe ensinava valores religiosos e a importância da propriedade: “[...] tem-se o bem porque se é herdeiro legítimo e, reciprocamente, é-se modelado pelo que se tem” (SARTRE, 2002, p. 23). A moral que ensinam a Genet o condena e exclui antes de lhe conceder uma oportunidade; nessa escala de valores ele apresenta-se como o polo negativo desde a sua concepção.

Genet brinca de *Ser* santo e rouba para *Ter*, mas suas condutas amorais são tentativas de compartilhar da mesma moral dos homens honestos. Deus ocupa o lugar da mãe e da sociedade, já que lhe concede o direito pleno de existir que lhe fora vetado. Quando Deus desvia os olhos, a criança inocente apropria-se e possui objetos sem precisar ser grato – nesse momento ele *tem*, por isso está incluído no círculo dos homens bons. O roubo é simbólico, Genet não deseja este pequeno objeto específico, ele deseja criar a essência de um proprietário. Por isso não reconhece seu delito; o menino não rouba, apodera-se “para ser como os outros, nada mais” (SARTRE, 2002, p.27). Ele aplaca a sensação de falta e insuficiência pela apropriação.

Genet realiza seus jogos de *Ter* e *Ser* para participar da moral em conjunto com a sociedade. Suas condutas ainda não foram descobertas pelos adultos, logo, elas não existem e ele não é ninguém.¹⁵⁹ Em um de seus “empoderamentos”, Genet abre uma gaveta e desliza sua mão para pegar um objeto. Subitamente uma voz o revela como existente constituindo o monstro Jean Genet: *você é um ladrão*. A criança inocente desejava apenas *Ser*, mas a sociedade ignora sua intenção e afirma que ele é um criminoso. “Desmascarado, transforma-se em si mesmo. A metamorfose que o ameaça sem trégua é essa revelação constituinte que se operou, um dia, pela mediação de outrem [...]” (SARTRE, 2002, p. 17).

A metamorfose realizada em Genet é a constituição de seu Alter Ego, a violência do olhar de Outrem que ele lembrará por toda a sua vida como um momento mítico em que a criança inocente foi morta e, em seu lugar, nasceu um monstro. Revelaram seu *Ser*, Genet ganha existência e toma consciência daquilo que ele é. Agora ele existia, possuía a plenitude de um objeto: sua essência é ser ladrão. Sua liberdade estava, de acordo com os olhares da

¹⁵⁹ Cf. SARTRE, 2002, p.28.

sociedade, inclinada para o mal e seu futuro estava pré-determinado, por sua própria natureza, a condenar-se à prisão.

Mas a liberdade não é boa nem má, ela age e cria seus valores. Há então em cada ser humano a possibilidade do erro, mas esta sociedade não queria estar sujeita a cometer erros. Inventaram o mal condenando uma criança. Transformada em monstro, ela encarna em essência os pecados que a sociedade não deseja estar tentada a fazer – é o modelo da falta de virtude e ganha um papel social. Genet é o polo negativo em cima do qual a sociedade afirma-se como boa, ele se singulariza em oposição aos valores e permite a constituição do grupo dos homens de Bem. Estes camponeses maniqueístas polarizaram Bem e Mal com um só golpe: Genet é Mau, por isso somos Bons.

Não podiam compreender que a ação de Genet foi um acidente, isso seria admitir que nós, homens de Bem, também podemos roubar – o que é inadmissível. Genet precisa ser condenado sem direito à apelação para que a moral maniqueísta seja construída. Ele rouba porque é mau, nossa essência de bondade não nos permite cometer erros. “Genet lhes é útil: podem odiar nele essa metade de si que recusam” (SARTRE, 2002, p. 41). Foi visto e declarado culpado, já que era mau. Não participava do conjunto de homens honestos e, por essa razão, foi interditado. Não houve reciprocidade no olhar – apenas Genet foi julgado. Seus acusadores não receberam nenhuma qualidade, salvo a que se autoatribuíram: nós somos bons.

Sartre comenta que Genet acreditava na moral que lhe ensinaram. Ele não tinha ferramentas para refletir, argumentar e combater essa definição. Em seu íntimo, Genet via-se como o rejeitado, o sem direitos, o que não tinha o suficiente para Ser e participar desta sociedade. A sociedade o via como o erro que não possuía os valores bons. A significação que dava a si estruturou-se com o Olhar de Outrem que o constituiu e desvelou seu Ser.

A consciência possui duas formas básicas de se conhecer: acessando as vivências anteriores como objeto para si mesma ou recebendo as informações de seu ser objetivado por Outrem. Eu e Outrem percebemos a mim como objeto, por isso não existe privilégio sobre a certeza que eu tenho sobre mim mesmo. Sartre explica que a autopercepção da consciência e a percepção que Outrem realiza de mim não possuem a mesma natureza e conclui, a partir disso, que:

[...] as *qualidades objetivas* que eles reconhecem em mim não expressam tanto o que eu sou em mim mesmo, mas o que sou *em relação a eles*. A qualidade considerada

traduz, pois um conjunto complexo de dois termos: eu e minha testemunha, e a relação entre esses dois termos (SARTRE, 2002, p. 42).

Para conhecer a si mesmo é preciso, portanto, o ajuste entre minha autoimagem e aquilo que Outrem percebe de mim. Aquilo que eu sou não é constituído apenas por mim (se eu estou em um estado de esquizofrenia e me autointitulo Napoleão Bonaparte, não me transformarei nele), por outro lado, aquilo que eu sou não é completamente objetivado por Outrem – o que Outrem constata é um fato exterior, mas que não posso interiorizar para me identificar em essência, precisarei me posicionar diante desta objetivação. O Alter Ego é meu ser-fora; estas características objetivas são externas – a consciência persiste como espontaneidade sem interioridade. Desse modo o Ego que eu constituí e o Alter Ego congelado por Outrem entrelaçam-se formando o que sou. Não possuo maior clareza e possibilidade de me definir, por Outro lado, Outrem não desclassifica completamente os sentidos que eu dou as minhas experiências para constituir meu Ser aleatoriamente – essas informações serão mediadas e sobrepostas. Assim, a cisão entre duas ideias radicais estabelecidas em obras distintas – a concepção do ego em TE e a concepção do Alter Ego em SN – encontram seu enlace na psicanálise existencial.

O homem é livre, age e constrói a si. Suas condutas, emotivas ou racionais constituem suas qualidades que serão apreendidas por Outrem como uma propriedade objetiva de meu ser. (Mas estas qualidades sou eu na forma de não-ser; eu sou elas porque as fiz, mas não sou elas, porque a consciência é espontaneidade). Terei que assumir as condutas que escolhi e as objetivações que realizaram de meu ser – me posicionar diante delas. Em maior ou menor grau o homem se aliena no Olhar de Outrem para retornar a si. Essa experiência de alienação e retorno corrobora para construção e projeção que realizo de meu ser.

Já mostramos que o sujeito em situação terá seu ser objetivado e constituído por Outrem e, diante dessa alienação, precisará assumir determinada postura – envergonhar-se, orgulhar-se, etc., – seja qual for a conduta ela precisará ser tomada. Um adulto possui diversas ferramentas racionais ou teóricas e dispõe de certo número de experiências para sair da alienação do Olhar, uma criança não. Genet foi alienado por uma sociedade inteira quando criança e interiorizou esse dado alienado de seu ser como uma essência. Toda apreensão do real e de sua situação foi, desde o momento mítico, realizado a partir dessa alienação que jamais superou.

A criança crê no julgamento social e procura em si o mal que afirmaram estar nele, mas não encontrava; Genet é um outro para si mesmo. Dividida em duas, a criança tenta encontrar em

si *um monstro* do qual lhe convenceram ser. Este monstro lhe escapa; Genet não consegue encontrar a si mesmo, confia, portanto, no julgamento dos Outros – estes sim conseguem desvelar aquilo que ele é –, por isso Genet:

Afirma a prioridade do objeto que ele é para eles sobre o sujeito que ele é para si [...] Tenta acreditar que a sua essência singular deve ser-lhe anunciada por outrem, e que ele não poderia atingi-la sozinho, porque ela lhe escapa por princípio [...] Por um idealismo invertido, é a si mesmo que ele aplica o famoso *esse est percipi* e só se reconhece como ser à medida que é percebido (SARTRE, 2002, p. 46).

Ele promete não mais roubar, mas os olhares acusadores que permanecem sobre ele revelam a expectativa social de que ele roube novamente. A desconfiança da sociedade – como as precauções dos adultos contra o roubo – demonstra sua crença na disposição ou tendência que Genet possui para o crime. A sociedade espera que ele roube e Genet realiza seu desejo. Impotente contra a declaração que lhe impuseram, reivindica esta infâmia contra a sociedade: a criança superará suas acusações querendo-as. Genet se esforçará para dar existência concreta a essência metafísica que lhe deram.

Esta foi a primeira metamorfose de Genet; o Olhar de Outrem constituiu seu ser como Mau. Diante dessa objetivação, Genet converteu-se ao Mal e escolhe *ser* o ladrão. “Dessa maldição que, do fundo do seu passado, do passado de sua mãe, subia até o presente, ele se apodera e a projeta diante de si: ela será o seu futuro” (SARTRE, 2002, p. 62). Esta não foi, portanto, uma simples reação infantil, foi a assunção de um projeto ao qual Genet se engajou por toda a vida em cada uma de suas ações. Ele quer *agir* como um ladrão e *ter* a natureza de ladrão da qual emanam seus atos – uma vontade soberana que escolhe a si para manter sua estabilidade mental. Genet quer ser liberdade e essência, como um Deus mau. Para entender seu comportamento, o que inclui desde seus roubos a seus escritos, é preciso remontar este projeto original.

Sartre explica que a vida de Genet assemelhava-se a uma sequência irremediável de infortúnios.¹⁶⁰ Impotente, Genet deseja seu fracasso para retomar sua vida, ele quer que a sua vontade preceda o ato de sua condenação para mostrar que ele quis assim, o mesmo ocorre com a natureza má que lhe doaram, Genet quer ser o Mal do qual lhe acusaram – a vontade soberana escolhe querer a si para manter sua estabilidade mental. Genet quer encarnar o Mal como uma experiência mística, mas este Mal não vem; resta fazer-se e agir como um ladrão. Se ele tenta fazer o mal com suas ações, a vontade soberana dá lugar à busca pelo Ser. A

¹⁶⁰ Cf. SARTRE, 2002, p.76-77.

busca pelo Ser e a vontade soberana são dois processos que se implicam mutuamente e possuem um único objetivo: possuir a essência de ser mau – seja construindo-a em suas ações, seja emanado-a de seu próprio ser.

Genet morreu em 1986, por essa razão podemos afirmar o que o autor era em seu ser, se ele foi ladrão, homossexual ou escritor, pois ele está morto. Só a morte cria a essência do homem e encerra as possibilidades de mudança. Entretanto, enquanto estava vivo, permanecia a possibilidade de alteração de seus atos e de seu projeto, poderia realizar outra escolha de si. Ele buscava fazer o mal e queria ser mau em sua essência, mas a vontade soberana e a sua busca eram insuficientes para criar nele a natureza do Mal. Genet, assim como todo homem, permanecia, apesar de seus esforços, como absoluta liberdade que precisava fazer-se na ação.

A análise existencial que Sartre realiza de Jean Genet revela como o homem constrói a si a partir da objetivação do Olhar de Outrem e a concepção que tem de si mesmo. O homem existe situado em meio à facticidade que significa e, portanto, torna-se responsável por ela, da mesma maneira, ele possui um passado, um *Alter Ego* objetivado e certa consciência de seu *Eu empírico*, estes serão assumidos e significados a luz de sua projeção original. Não posso viver isoladamente independente de Outrem, já que ele tem a chave de meu ser, porém não deveria me deixar alienar completamente pelo seu Olhar. Eu vivo minha própria consciência, aquilo que apreendo de mim mesmo tem determinada relevância e não pode ser simplesmente descartado por causa das relações com Outrem, por outro lado, já mostramos que é Outrem quem me revela aquilo que sou e objetiva meu Ser. Assim, *Ego* e *Alter Ego* são duas faces de meu ser que precisam ser justapostas e corrigidas uma pela Outra.

Minhas ações anteriores, o Ego que formei e o Alter Ego que Outrem constituiu não instituem minha essência, permaneço como projeção aberta que precisará assumir estes dados alienados. Me posicionarei diante deles para me escolher no real construindo minha busca pelo ser.

Tendo mostrado como a consciência se relaciona com o mundo no *Capítulo 1*, nos direcionamos para as relações que estabelece com Outrem neste capítulo. Em situação significativo o real de acordo com minhas finalidades, a liberdade é, portanto, absoluta e concreta. Entretanto, na presença de Outrem, minha liberdade encontra um limitante. Outrem apreende e constitui meu ser me doando significações que não escolhi, mas que terei que assumir. A

Outra liberdade é mediadora do meu ser, ela revela aquilo que sou ao formar meu Alter Ego. A partir deste conceito, Sartre concluiu, na obra SN, que embora não exista uma prova da existência de Outrem, é possível encontrá-lo como evidência no cotidiano. Só posso ter meu ser objetivado por Outrem, logo, ao me perceber irrefletidamente como objeto, por meio de um sentimento como a vergonha ou orgulho, encontro a evidência da existência de Outrem.

Conclusão

A questão que norteou nosso trabalho foi compreender as relações da consciência com o real. Para isso, dividimos nossa explicação em dois capítulos a fim de revelar as relações que a consciência estabelece com o mundo e as relações que estabelece com Outrem.

Vimos no *Capítulo 1*, a partir do tratado de ontologia fenomenológica sartriano, que a consciência intencional é a dimensão transfenomenal do sujeito que, enquanto nadificação e falta de ser, implica a existência da dimensão transfenomenal dos objetos ou o ser-em-si. O em-si, pleno de si mesmo, existe independente da consciência, mas é por ela desvelado e dotado de sentido como existente. Pela nadificação a massa informe do mundo ganha sentido, uma vez que a consciência percebe o real e se desgarra organizando a situação, significando a realidade humana com seus complexos utensílios. Enquanto falta de ser, o homem não possui natureza que o determine e, enquanto nadificação, significa o real a sua volta constituindo sua situação, dessa forma, o homem é absolutamente livre.

A partir dessas análises, nos deparamos com críticos de Sartre que o acusaram de defender “uma liberdade pura de pensamento” baseado em uma teoria que não mantém vinculações com o real. Contra eles, mostramos que o conceito de consciência intencional, desenvolvido por Sartre, implica a liberdade absoluta e, ao mesmo tempo, concreta, o que constitui o paradoxo da liberdade: só existe liberdade em situação e só existe situação pela liberdade. Esta explicação funda-se ontologicamente, na medida em que, como mostramos, a consciência só existe em relação ao ser, assim, só existe liberdade situada, por outro lado, a consciência é nadificação e desgarramento e, portanto, absoluta liberdade. O homem só existe em relação à facticidade que não escolheu, mas constitui a situação a partir de seus projetos. É a liberdade que escolhe seus obstáculos ao selecionar seus fins e utilizá-los para iluminar o real constituindo as faltas e, dessa forma, sua situação.

Prosseguimos essa explicação indicando que não existe uma intenção pura significativa, apenas as condutas concretas, sejam refletidas ou irrefletidas, revelam e constroem os valores, a situação e aquilo que o homem fez de si. A ontologia fenomenológica nos guiou até aqui, revelando as estruturas universais e, ao mesmo tempo, concretas, entretanto, para compreender como o sujeito singular escolheu a si na ação, foi necessário voltar nossos olhares para a psicanálise existencial. Ela nos permitiu compreender que o homem é o

conjunto de suas escolhas, estas constituem o projeto original e nele se articulam. Mas o projeto não retira a liberdade, pois cada um inventará seus métodos e fins particulares livremente – cada sujeito viverá a projeção ideal à sua maneira – o homem, permanece, portanto, absolutamente livre. Porém na presença de Outrem encontro um limitante que aliena minha liberdade e constitui meu *Alter Ego*.

Como buscamos mostrar no *Capítulo 2*, para demonstrar a existência de Outrem, Sartre realiza uma ampliação do cogito. Como vimos, no primeiro momento o cogito é consciência irrefletida de si a si, o que torna a certeza de sua existência evidente; no segundo momento ela conhece a si como objeto, porém sendo sua existência apenas provável. Sartre expande essa concepção e a aplica às relações com Outrem estruturado na dialética hegeliana. No conflito entre duas consciências uma lançará o olhar objetivante transformando Outrem em objeto de sua percepção; a consciência que perde o duelo tem seu *Alter Ego* constituído e percebe-se irrefletidamente como objeto para Outrem. O meu *Alter Ego* é uma objetivação de meu ser, mas eu não posso constituir a mim mesmo como objeto, para isso é preciso de Outrem – esta necessidade de Outrem como negação originária que constitui meu ser supera o solipsismo.

O meu ego é constituído como objeto ideal transcendente, ele não é acessível ao Outro, já que é a totalidade infinita do psíquico que extravasa por todos os lados. Para Sartre é como se ninguém conhecesse a si próprio, embora meu Ego seja mais íntimo para mim, não posso conhecê-lo claramente – eu o apreendo externamente por perfis. Com isso, não tenho maiores direitos sobre o conhecimento de mim do que Outrem, para conhecer a mim mesmo preciso do Outro. Não porque o Eu é intermonadário como em Husserl, mas porque sou incapaz de constituir meu próprio ser e me objetivar. Como tentamos mostrar, o que eu sou passa pelo olhar do Outro, ele é mediador entre minha consciência e meu Ser.

Reunimos as informações discutidas ao longo do trabalho visualizando-as na análise existencial que Sartre realiza de Jean Genet. O escritor, inserido em condições materiais e sociais contingentes, precisou escolher a si mesmo livremente. Ao ter seu *Alter Ego* criado por Outrem, a criança adotou esta alienação como seu próprio ser, assumindo o projeto original que reafirmou a cada ação durante sua vida – ser *mau*. Após a sua morte podemos afirmar que Genet foi escritor, ladrão, etc., entretanto, enquanto vivente, a essência de mal que o autor buscava não poderia se concretizar. Com efeito, ele teve seu *Alter Ego* constituído pelo Olhar de Outrem e construiu seu Ego, a partir de suas escolhas, como a totalidade ideal do psíquico, mas nenhum deles é capaz de definir a essência da consciência.

O meu Alter Ego e o Ego são manifestações da consciência apreendidas de diferentes formas (o mesmo estado de consciência usado para formar meu ego é usado para constituir meu Alter Ego, por isso, estes objetos não estão completamente separados, eles mantêm certa vinculação); a intencionalidade é todas essas formas, mas ao mesmo tempo, não é nenhuma; ela é a maneira de não-ser. Não obstante, tenho que assumi-los, pois são minhas escolhas transformadas em objetos pelas quais sou responsável, a partir delas precisarei continuar a escolher a mim mesmo no real. Cada ato proporciona a abertura a novas escolhas e aglutina ao nosso *Ego* e *Alter Ego* aquilo que fizemos de nós.

O homem age livremente, porque em si mesmo é falta. A falta o move na busca de completude, assim, o para-si é essencialmente desejo de atingir completude e fundamentar sua existência. A nadificação – relação que se bifurca nadificando a si e ao real – é o movimento da consciência que arranca-se do mundo numa descompressão do ser buscando fundamentar-se, mas que reencontra, apesar de seus esforços, seu próprio nada. Ser liberdade é ser fundamento fracassado de seu próprio nada sem conseguir suprimir sua falta. O homem é nada de ser, falta de ser, logo desejo de atingir completude; este manifesta-se em miríades de escolhas particulares que revelam sua projeção. Como comenta Danto (1975, p.18), o homem é uma busca por tornar-se Deus ou plenificar-se: ele não pode abandonar este projeto, tampouco realizá-lo.

Todo homem é busca fracassada pelo ser, mas este fracasso ontológico não o condena à inação, pois ele abre ao para-si o universo de possibilidades. O fracasso da procura pelo fundamento, da tentativa de alcançar plenitude, é a condição de se continuar a buscar o ser. O que nos revela a possibilidade de converter a busca pelo fundamento do ser para a busca da liberdade como o valor fundamental que permite a ação. Enquanto fracasso ontológico, o homem tem condições de agir concretamente e obter êxitos existenciais; construir a si, seus valores, modificar o real a sua volta. Essa ideia é explorada por Souza em seu artigo *Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis*:

Estariamos aqui fadados a um niilismo? Não. Embora o fracasso exista (mesmo que de forma diferente) tanto no desejo frente ao real quanto no desejo frente ao irreal, embora não haja como ontologicamente fugir do fracasso do desejo necessário do Para-si pelo Em-si-Para-si, esse fracasso não é vão nem inútil: a frustração do desejo nos revela o essencial à realidade humana – que somos existência que livremente se faz diante da imprevisibilidade do real e da criação do irreal (SOUZA, T., 2012, p.137).

Não atingiremos a completude a nível ontológico e não temos o controle absoluto do resultado de nossas ações concretamente, já que o real é imprevisível. Todo ato será inserido numa malha de fatores objetivos, por isso o resultado final de nossa ação está para além de nosso alcance, mas isso não condena a inação nem conduz ao derrotismo. Como um Sísifo condenado, é preciso levantar rochedos. Sísifo é ciente de seu fracasso e do absurdo de sua existência, sua luta interminável contra a montanha assemelha-se à nossa busca fracassada pelo ser. Ele nos ensina a lidar com duas ideias aparentemente paradoxais: *não ter esperanças, mas, ainda assim, fazer o melhor que puder* (SARTRE, 1996, p.51).

REFERENCIAS

Obras de Sartre:

- SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si**. Lisboa: Ed. Colibri, 1994.
- _____. **Huis Clos**. Paris : Gallimard, 1947
- _____. **La Transcendance de l'Ego**. Esquisse d'une descriptions phénoménologique. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- _____. **La Nausée**. Paris: Éditions Gallimard, 1938.
- _____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2009b.
- _____. **L'être et Le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique**. Éditions Gallimard, 1943.
- _____. **L'existentialisme est un Humanisme**. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- _____. **O existencialismo é um humanismo**. In: _____. Col. Os pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia fenomenológica**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- _____. **Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade**. In: _____. Situações I, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.
- _____. **Un Théâtre de situations**, Paris: Éditions Gallimard, 1973.
- _____. **Saint Genet: Ator e Mártir**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Outras obras:

- BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. v.2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BURDZINSKI, J. C. **Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean Paul Sartre**. Rio Grande do Sul: UNIJUI, 1999.
- CAMUS, A. **Le mythe de Sisyphe**. Essai Sur L'absurde. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942.
- DANTO, A. C. **As Ideias de Sartre**. São Paulo: Cultrix, 1978.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Meditações**. In.: **Obras Escolhidas Descartes**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- FORLIN, E. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Associação Editorial Iluministas; Ijuí: Editora Unijui/FAPESP, 2005.
- GONÇALVES, C. S. **Desilusão e história na psicanálise de J.-P. Sartre**. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.
- GONÇALVES, A.I. **O Problema do Outro em Sartre**. 2012. 76f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petropolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. 15.ed. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2005.
- HUSSERL, E. **A crise da humanidade Européia e a Filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- _____. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. **Investigaciones Lógicas**. Madrid: Alianza Editorial 1999.

- _____. **Logische Untersuchungen**. Zweiter Teil. Untersuchungen Zur Phänomenologie Und Theorie Der Erkenntnis. Halle: Niemeyer, 1913.
- _____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.
- JOLIVET, R. **Sartre ou a teologia do absurdo**. São Paulo: Herder, 1968.
- MOUTINHO, L.D.S. **Sartre**: Existencialismo e Liberdade. São Paulo, Moderna, 1995.
- SANTOS, A. C. **A crítica de Sartre ao Ego Transcendental na fenomenologia de Husserl**. 2008. 80f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2008.
- SARAIVA, M.M. **A imaginação segundo Husserl**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- SILVA, F.L. (Org.). **O drama da existência: estudos sobre o pensamento de Sartre**. São Paulo: Humanitas, 2003.
- SILVA, F.L. **Ética e literatura em Sartre**: Ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.
- SILVA, L.D. **A Filosofia de Sartre entre a liberdade e a História**. São Carlos: Claraluz, 2010.
- SOUZA, T.M. **Sartre e a literatura engajada**: espelho crítico e consciência infeliz. São Paulo: EDUSP, 2008.

Artigos e trabalhos consultados ou utilizados:

- ALVES, P.M.S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. **Estudos e pesquisas em psicologia**. [online]. UERJ, RJ, Ano 8, n.2, p. 334-357, 2008.
- _____. Irrefletido e Reflexão : Observações sobre uma tese de Sartre. pp. 09-41, 1944. In.: Sartre, Jean Paul. **A transcendência do ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si**. Lisboa: Ed. Colibri, 1994.
- _____. Subjectividade e intersubjetividade: Sartre perante Hegel e Husserl. **Revista abordagem gestalt.**, v.13, n.1, p.97-109, Jun 2007.
- MARQUES, B. V. O mesmo, os outros e o "eles": Algumas notas sobre os §§ 25-27 de *Sein und Zeit*. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.129-142, 2010.
- MOUTINHO, L.D.S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. **Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP**, São Paulo, v.33, p. 105-152, 2003.
- RICOEUR, P. Kant e Husserl. In.: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: RPF, v.61, nº 02, p. 355-378, 2005.
- SILVA, F.L. A Transcendência do Ego. Subjetividade e Narrabilidade em Sartre. **Síntese**, Belo Horizonte, v.27, n. 88, p.165-182, 2000.
- SOUZA, T. M. Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irreais. **Princípios**, v.19, p. 119-140, 2012.
- SCHUETZ, A. Sartre's Theory of the Alter Ego. **Philosophy and Phenomenological Research**. v.9, n.2, pp181-199, dec, 1948.
- VERGAUWEN, G. Le monde comme création : À propos d'une dispute entre Martin Heidegger et Hans Ebeling au sujet du concept philosophique du monde. **Recherches philosophiques**, I, p. 153-164, 2005/01.

“Ânimo, Brás Cubas; não me sejas palerma. Que tens tu com essa sucessão de ruína a ruína ou de flor em flor? Trata de saborear a vida; e fica sabendo, que a pior filosofia é a do choramingas que se deita à margem do rio para o fim de lastimar o curso incessante das águas. O ofício delas é não parar nunca; acomoda-te com a lei, e trata de aproveitá-la.”

Machado De Assis

Memórias Póstumas de Brás Cubas – CXXXVII